

Platoninen hurskaus

Samuli Riik
Uskonnonfilosofian pro gradu -tutkielma
Toukokuu 2020

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion Teologinen tiedekunta		Laitos – Institution Systemaattinen teologia	
Tekijä – Författare Samuli Riik			
Työn nimi – Arbetets titel Platoninen hurskaus			
Oppiaine – Läroämne Uskonnonfilosofia			
Työn laji – Arbetets art Pro gradu -tutkielma		Aika – Datum Toukokuu 2020	Sivumäärä – Sidoantal 60
Tiivistelmä – Referat <p>Tutkielmani käsittelee antiikin filosofian historian kenties vaikutusvaltaisimman ajattelijan Platonin (427–347 eKr.) näkemystä uskonnosta ja erityisesti hurskaudesta. Antiikin Kreikan klassisen ajan (480–323 eKr.) kontekstiin sijoittuva aatehistoriallinen tutkimukseni rajautuu pääosin kyseisen filosofin välittömään historialliseen horisonttiin. Tässä työssä en käsittele sitä mittavaa tulkinta- ja vaikutushistoriaa, jonka Platonin moniulotteinen ja poikkeuksellisen hyvin säilynyt kirjallinen tuotanto on mahdollistanut. Keskityn nimenomaan Platonin omiin lähtökohtiin niistä platon-tutkimukselle asetetuista välttämättömistä tutkimuksellisista haasteista käsin, joihin jokainen Platonia tutkiva auttamatta törmää.</p> <p>Tutkimuksen tausta heijastelee tietyiltä osin arkaaisen ajan (610–480 eKr.) kirjallisten ja henkisten virtausten muovaamaa traditiota sikäli kuin kreikkalaisen filosofisen ja teologisen ajattelun juuret voidaan hahmottaa luonnonfilosofian synnyn ja draama sekä proosakirjallisuuden alkuun. Platonisen maailmankuvan perusteita hahmoteltaessa on myös geometriseen aikaan (900–725 eKr.) ajoittuva homeerisen heksametrunouden perinne ohittamaton vaikutuslähde. Tästä syystä olen ottanut Homeroksen eepikan <i>Iliaan</i> osalta käsittelyyn. Kyseisen teoksen narratiivi itsessään sijoittuu varhaiseen mykeneläiseen aikaan (1600–1100-luvut eKr.), joten olen pyrkinyt saamaan tutkimukseeni Platonin ajattelun perusteille tarpeellista historiallista syvyyttä.</p> <p>Tutkielmani tavoitteena on selvittää mitä hurskaus Platonin filosofiassa tarkoittaa sekä pohtia sen merkitystä filosofin ajattelun kokonaisuudelle. Tutkielmani on toteutettu systemaattisen analyysin hengessä pyrkien laaja-alaisesti kartoittamaan niitä aatehistoriallisia puroja, joista Platon ammentaa teoksiinsa samanaikaisesti syvyyttä ja laajuutta jättäen tulkitsijan mielikuvitukselle tarpeellista liikkumatilaa.</p> <p>Keskeisinä johtopäätöksinä esitän tutkimustyöni pohjalta, että Platonin filosofiaa tulisi tarkastella hurskauden ja uskonnollisen aspektin valossa. Platonin uskonnonfilosofinen tutkimus on varteenotettava tutkimushaara paitsi itsessään myös nimenomaan muiden filosofian osa-alueiden kannalta.</p>			
Avainsanat – Nyckelord Platon, hurskaus			
Säilytyspaikka – Förvaringställe Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia			
Muita tietoja			

1. Johdanto	4
1.1. Tutkimushistoria	5
1.2. Tutkimuskysymys	6
1.3. Metodologia	6
1.4. Lähteet	6
1.5. Platonin henkilöhahmo	8
2. Kreikkalaisen kulttuurin ja Ateenan konteksti	12
2.1. Uskonnollis-yhteiskunnallinen näkökulma: kultteja ja mytologiaa	12
2.1.1. Kaupunkivaltion uskonto	16
2.1.2. Yksilön uskonto	16
2.2. Filosofian ja uskonnon suhde antiikin Kreikassa	17
2.3. Eettis-sosiaalinen näkökulma: hyveet inhimillisenä ideaalina	18
3. Platonin ajattelun lähtökohdat	24
3.1. Vaikutushistoria	25
3.1.1. Antiikin kirjallisuuden ja filosofian käsitteellinen haaste	26
3.1.2. Sokrates	26
3.1.3. Pythagoralaisuus	27
3.2. Metafysiikka: kahden tason malli kaikkeuden/maailmankuvan taustalla ..	29
3.2.1. Ontologia: platoninen realismi	29
3.2.2. Kosmologia	30
3.3. Tietoteoria: tiedon suhde uskoon	32
3.4. Etiikka ja ihmiskäsitys	33
4. Platonin uskonnonfilosofia/teologia	36
4.1. Platonin suhteesta uskontoon	38
4.1.1. Kritiikki perinteistä kreikkalaista uskontoa/teologiaa kohtaan	39
4.1.2. Sokraattinen teologia	40
4.1.3. Platonin käsitys jumaluudesta ja ihmisestä	41
4.1.4. Platonin uskonnollisen ajattelun merkitys	42
4.2. Hurskaus antiikin kreikassa ja Platonilla	43
4.2.1. Käsitteen käyttö	43
4.2.2. Traditionaalinen käsitys hurskaudesta	44
4.2.3. Sokraattinen hurskaus	45
4.2.4. Kohti platonista hurskautta	47
4.2.5. Ratkaisuehdotuksia platonisesta hurskaudesta	51
Yhteenvedo/päätelmät/pohdinta	57

1.Johdanto

Hurskaus on käsitteenä moniulotteinen. Kielitoimiston sanakirja määrittelee hurskaan jumaliseksi, hartaaksi, oikeamieliseksi ja puhdassydämiseksi.¹ Suomenkielen sanana sillä on auttamatta vanhentunut klangi. Kyse ei välttämättä ole pelkästään kielen luonnollisesta muutoksesta. Kieli on nimittäin sidoksissa elävään ja alati kehittyvään² kulttuuriin tavoilla, joita harvoin tulemme ajatelleeksi. Tätä aikaa leimaa teesi, jonka mukaan olemme siirtyneet totuuden jälkeiseen aikaan – tai ainakin elämme maailmassa, jossa pyrkimys yhteen totuuteen on saanut vakavan haastajan retoriikasta, joka tunnustaa tiedon ja totuuden relativismin.³ Tuohon maailmankuvaan asettuu huonosti sellaiset älylliset projektit, jotka ovat raskaasti kuormitettuja tiedollisilla epävarmuustekijöillä. Sellaiset projektit, kuten tiede tai filosofia, joita sitovat kahteen suuntaan velvoittavat kriteerit: toisaalta pyrkimys totuuteen ja toisaalta sen tavoittelemiseen liittyvä periaatteellinen avoimuus – emme tiedä saavutammeko tuota tavoitetta koskaan. Tuota epävarmuutta vastaan voi taistella pääsääntöisesti kahdella tavalla: joko hyväksymällä tai kieltämällä se. Kieltämisen strategia johtaa ongelmallisiin kysymyksenasetteluihin, kuten onko tiedollinen epävarmuus harhaa tai onko minun totuuteni yhtä validi kuin sinun eri totuutesi? Antiikin kontekstissa ei pelätty absoluuttisen tai kyseenalaistamattoman totuuden hyväksymistä, tästä Platon lienee antiikin paraatiesimerkki. Platon myös on erinomainen esimerkki siitä miten kriittisesti relativismiin on syytä suhtautua.⁴

Elämme uskonnon muutoksen prosessissa, jossa vanhaan institutionaaliseen valtauskontoon viittaavat termit alkavat näyttäytymään uusien vallitsevien arvojen kanssa ongelmallisilta. Hurskaus on myös vahva ryhmäidentiteettiä korostava termi. Se jakaa maailman ja ihmiset kahteen eri ryhmään: hurskaisiin ja jumalattomiin.

Kuten sanakirjamääritelmästäkin tulee ilmi, hurskauden mielenkiintoinen ominaisuus on sen ambivalentti luonne; sillä on samanaikaisesti voimakas

¹ KTS s.v. hurskas

² Tätä "kehitystä" ei ole syytä lukea kehitysuskon näkökulmasta. Kehitys ei tässä yhteydessä ole aina suinkaan positiivista tai edes tavoiteltavaa muutosta vallalla olevaan tilanteeseen.

³ Viimeaikaisesta keskustelusta kts. esim. *Tieteessä tapahtuu* -lehti vol. 37 2/2019 Ilkka Niiniluoto "Kuka hukkasi totuuden?".

⁴ Tässä yhteydessä platonis-sokraattinen kritiikki sofisteja kohtaan ja erityisesti Protagoraaan äärimmäisen antroposentrisen totuuskäsityksen kyseenalaistaminen ovat klassinen esimerkki siitä mihin löyhästi perusteltu relativismi voi johtaa. Analogia nykyaikaiseen totuusnihilismiin inkarnoituu Yhdysvaltojen presidentti Donald Trumpiin hänen hallintonsa lanseeraaman "alternative facts" käsitteen kautta.

uskonnollinen ja sekulaari eettinen denotaatio. Hurskas on ennen kaikkea hyvä ihminen, hän on sitä sekä jumalan silmissä, että ihmisten silmissä. Tämä tarkoittaa jonkinlaista ideaalia ihmisenä toteutumisen tilaa, parasta mihin ihminen voi kyetä. Hurskauden välittömässä läheisyydessä vaaniikin hurskastelun merkitys. Tämän takia siihen liitetäänkin myös herkästi negatiivisia ylimielisyyden konnotaatioita. Ken kuuseen kurkottaa, se katajaan kapsahtaa.

Se, joka tavoittelee hurskautta kurkottaa kohti pyhän ja profaanin välistä rajaa. Hän erottuu maallisesta ja siirtyy immanentista todellisuudesta transsendentin puolelle. Toiselle tämä on julkeaa haihattelua – hybristä, kuten tyypillinen antiikin kreikkalainen olisi ajatellut. Mutta niille harvoille, joiden itsetunto sen kestää ja kirkasotsainen idealismi ei ole kahlittuna julkiseen mielipiteeseen – niille, joiden rohkeus luoda omaa ajattelua ainoana vilpittömänä tavoitteena löytää itse Hyvä – hurskaus voi näyttäytyä kokonaisvaltaisena haasteena, johon kannattaa tarttua. Se, joka tarttuu tuohon haasteeseen operoi välttämättä kahdessa maailmassa yhtä aikaa: tästä rajallisesta inhimillisestä todellisuudesta käsin nousten kohti jumalallista ideaalia. Tuon ideaalin vilpittömän tavoittelemisen sopii vain äärimmäisen harvoille, koska se sisältää ilmeisen ristiriidan inhimillisen todellisuuden kanssa: ei riitä, että on inhimillinen – on oltava myös jumalinen.

Platon ei ollut tyypillinen antiikin kreikkalainen. Hän ei ollut monessakaan mielessä sitoutunut aikansa konventioihin: hän arvosti naisia, kritisoi demokratiaa, ei pyrkinyt valtaan, näki filosofisen elämäntavan ideaalina ja ymmärsi hurskauden merkityksen kenties täysin uudella tavalla.

1.1. Tutkimushistoria

Platonin (427–347 eKr.) teoksia on tutkittu länsimaisen tieteen historiassa jo lähes kahden ja puolen tuhannen vuoden ajan. Ensimmäisiä analyyttisiä tekstejä, joissa on pureuduttu kriittisesti Platonin filosofiaan, ovat hänen kuuluisimman oppilaansa Aristoteleen (384–322 eKr.) muotoilemia.⁵ Platonin teosten kokoelma, *Corpus Platonicum*, on laaja: se kattaa 34 dialogia, *Sokrateen puolustuspuheen* eli *Apologian*, 13 kirjettä sekä joukon Platonin nimissä kirjoitettuja tekstejä.⁶ Tähän massiiviseen lähdeaineistoon on pitkän tutkimushistorian saatossa luonnollisesti

⁵ Thesleff 2011, 259; IEP 1. Aristotle and Plato: Aristoteleen voidaan laskea olevan *Metafyysikassa* 81 kohdassa eri mieltä Platonin kanssa.

⁶ Salmenkivi 2010 (muokattu 2014).

pureuduttu huolella eli tutkimustyötään aloittavalla on useimmiten aiheesta riippumatta runsaudenpulaa.

Uskonnonfilosofian osalta Platoniin on suhtauduttu moninaisesti. Leirit ovat jakautuneet siinä *miten* uskonnollisena ajattelijana Platon ylipäätään on nähty. Toisille tulkitsijoille Platon näyttäytyy hyvinkin teistisenä ja toisille hänen uskonnolliset viittaukset, vertaukset ja ilmaukset selittyvät lähinnä metaforalla, retoriikkana tai vaikeiden ajatusten välittävänä työkaluna. Hurskautta Platonin filosofiassa on tutkittu laajasti esimerkiksi Michael L. Morganin monografiassa *"Platonic Piety: Philosophy and Ritual in Fourth Century Athens"* vuodelta 1990.

1.2. Tutkimuskysymys

Tämän tutkimuksen tehtävänä on selvittää mitä Platon tarkoittaa dialogeissaan hurskauden käsitteellä. Luonnollisesti käsitteen analyysi kytkeytyy laajemmin kysymykseen siitä millainen suhde uskontoon ja jumalalliseen Platoniilla oli. Näin ollen sekundaarisena tehtävänä on pohtia sitä miten merkityksellinen osa uskonnollisella ulottuvuudella hänen ajattelussaan oli.

1.3. Metodologia

Tutkimuksen metodina on systemaattinen analyysi. Yhdistän työssäni sekä teksti- että taustalähtöistä menetelmää. Toisin sanoen tarkasteluni kohteena ovat Platonin omien tekstien ohella myös ne aatehistorialliset -, elämänkerralliset - ja kulttuuriset tekijät, joiden voidaan hyvällä syyllä sanoa vaikuttaneen hänen ajatteluunsa. Platonin kohdalla on nähdäkseni erittäin tärkeää pyrkiä ymmärtämään ne osittain haasteelliset lähtökohdat, joista käsin tutkimusta joudutaan tekemään. Hänen tekstinsä epäilemättä heijastelevat kirjoittajan omaa ajattelua, mutta lähes poikkeuksetta ne eivät tee sitä eksplisiittisesti. Näin ollen analyysissä joudutaan tekemään tulkinnallisia valintoja, joita on syytä peilata myös yleisempään taustatutkimukseen siitä millaisen aatteellisen ja historiallisen ympäristön kanssa Platon oli vuorovaikutuksessa.

1.4. Lähteet

Tutkimuksen pääasiallisina lähteinä toimivat Platonin dialogit *Euthyfron*, *Apologia*, *Pidot*, *Valtio*, *Timaios* ja *Lait*. *Euthyfron* on luonnollinen lähtökohta tutkimukselle, koska se käsittelee nimenomaisesti hurskauden määritelmää. Johtopäätösten tekeminen yksinomaan sen pohjalta on kuitenkin ongelmallista,

sillä dialogin määrittely-yritykset päätyvät lopulta ratkeamattomana aporiaan.⁷ *Apologia* puolestaan antaa näkökulman hurskauteen sitä kautta, että siinä käsitellään Sokrateen oikeudenkäyntiä, jossa häntä syytetään jumalanpilkasta eli käytännössä hurskauden puutteesta (asebeia). *Apologiaa* ja *Euthyfronia* pidetään yleisesti Platonin varhaisvaiheen teoksina ja niissä perinteisen tulkintalinjan mukaisesti voidaan nähdä vielä huomattava historiallisen Sokrateen oman ajattelun kerrostuma. *Pidot* ja *Valtio* kuuluvat Platonin keskivaiheen teoksiin, joissa sen sijaan voidaan hyvällä syyllä ajatella Platonin oman filosofian erkaantuneen opettajansa ajattelusta. *Pidot* on sikäli hurskausteeman kannalta merkityksellinen teos, että siinä kuvataan hyvin selkeästi sitä prosessia, jolla filosofinen ihminen kohoaa kohti jumalallista ideaalia. *Valtiota* pidetään usein Platonin pääteoksena, koska siinä ovat lähes kaikki filosofin keskeiset teemat edustettuina. Hurskauden osalta siinä on useita mielenkiintoisia yksityiskohtia, jotka valottavat käsitteen moniulotteisuutta. *Timaios* ja *Lait* puolestaan kuuluvat Platonin myöhäisemmän vaiheen teoksiin ja niissä käsitellään jumalallista ja hurskautta hänen kokonaisvaltaisemmassa filosofisessa kontekstissaan.

Tutkimuksen tavoitteena on saada rajatusta laajuudestaan huolimatta suhteellisen kattava kuva siitä miten hurskaus ja ehkä laajemmin ajateltuna myös uskonnollisuus Platonin tuotannossa ilmenee ja toisaalta miten se suhtautuu laajemmin hänen ajatteluunsa. Näin ollen olen päätenyt valitsemaan lähdeaineistoksi kaksi teosta Platonin tuotannon kultakin eri vaiheelta. Käytän näistä teoksista pääosin suomennoksia. Niissä kohdin kun on tarpeellista, käytän hyväkseni kreikankielistä alkutekstiä, joka on digitalisoitu Perseus-arkistoon.

Yksi huomionarvoinen seikka Platonin dialogien käyttämiseen lähteenä liittyy nimenomaan niiden kirjalliseen muotoon. Platon ei kirjoittanut kuivia ja systemaattisia traktaatteja, joissa asioita käsiteltäisiin pyrkimyksenä *vakuuttaa lukija* kirjoittajan käsityksistä koskien kyseessä olevaa aihetta. Hän kirjoitti sen sijaan dialogista proosaa, jossa keskustelun soljuvuus ja näkökulmien

⁷ Niin sanottujen sokraattisten dialogien, joita *Euthyfron* myös edustaa, usein toistuva piirre on niiden kokeileva luonne. Niissä esitetään tyypillisesti erilaisia ratkaisuehdotuksia tarkastelun kohteena olevaan filosofiseen ongelmaan, mutta ehdotukset myös järjestelmällisesti kumotaan tai ne asetetaan vähintäänkin kyseenalaiseksi. Tämä johtaa monesti siihen, että ratkaisu jää ikään kuin roikkumaan ilmaan ja keskustelua seuranneita kohtaa älyllisen hämmentyneisyyden tila eli aporia. Tämä voidaan nähdä Platonin filosofian dialektista muotoa heijastelevana kirjallisena rakenteena, jonka tarkoitus on ohjata ajattelua rakentavan kehittelyn kautta näkemään erilaisten näkökulmien vahvuuksia ja heikkouksia sekä eittämättä ja ehkä tärkeimpänä – rohkaista omaan pohdintaan ja arviointiin. On nimittäin myös otettava Platonin kohdalla erityisellä tavalla huomioon se mitä filosofi jättää sanomatta.

moninaisuus ovat suurempi arvo kuin mahdollisimman täsmällinen ilmaisu tietylle väitelauseelle. Lisäksi on otettava huomioon jatkuvasti taustalla väijyvä kuuluisan sokraattisen ironian mahdollisuus. Platonille huumorin käyttäminen oli luonteva osa hänen paikoin leikkisää ja kokeilevaa tyyliään, jossa ajattelun on saatava leijua vapaasti vaikeiden, raskaiden ja vakavienkin aiheiden yllä. Lisäksi Platon ei itse esiinny dialogien keskusteluun osallistuvana henkilöhahmona, vaan keskeisenä hahmona on usein Platonin opettaja Sokrates. Tämä johtaa siihen, että Platon voi loppujen lopuksi pestä kätensä dialogeista oman ajattelunsa heijastumana. Vaatii todellista metatyötä ja tulkintaa, että voidaan ylipäätään sanoa jotain siitä mitä Platon mahdollisesti tekstiensä takana ajatteli.

Lisäksi on syytä huomioida, etteivät Platonin tekstit olleet pääsääntöisesti tarkoitettuja suurelle yleisölle. Ne olivat lähtökohtaisesti suunnattu jo valmiiksi hänen filosofiseen ajatteluunsa perehtyneille, joilla oli aikaisempaa ymmärrystä dialogeissa käsiteltävistä asioista. On siis oletettavaa, että tekstejä käytettiin erityisesti Akatemian opetuksen materiaalina, mutta silti on muistettava Platonin filosofian dialogisuuden ja dialektisuuden painotus – filosofia tapahtuu puhtaimmillaan ajassa. Mikäli se yritetään jähmettää kirjalliseen muotoon siitä menetetään aina jotain olennaista, nimittäin se elävä ja eteenpäin vievä voima, joka filosofisella pohdinnalla itsellään on. Platon korostaa monissa kohdin miten vaikeaa tai jopa lähes mahdotonta on yrittää antaa hänen pohtimistaan vaikeista aiheista minkäänlaista tyhjentävää kirjallista selvitystä.⁸

1.5. Platonin henkilöhahmo

Platonin elämästä ja hänen henkilökohtaisista piirteistään kertovat antiikin lähteet ovat hajanaisia, mutta niistä on mahdollista rakentaa suhteellisen luotettava kuva.⁹ Platon syntyi Kreikan klassisella kaudella (n. 480–323 eKr.) ateenalaiseen aristokraattisukuun ja kasvoi siten etuoikeutetussa asemassa. Muutamaa Sisiliaan suuntautunutta ulkomaanmatkaa lukuun ottamatta hän eli ja vaikutti Ateenassa tai sen muurien liepeillä sijainneessa Akademeian lehdossa, johon hänen kuuluisa Akatemiansa ensimmäisen Italian-matkan jälkeen perustettiin.¹⁰ Akademia sai alkunsa todennäköisesti pienen intellektuellin ystäväpiirin ympärille rakentuneesta keskustelukerhosta, jota Platon johti.¹¹ Akademia kehittyi muodollisemmaksi

⁸ Thesleff 2011, 41.

⁹ Thesleff 2011, 14.

¹⁰ Thesleff 2011, 19.

¹¹ Thesleff 2011, 32, 34.

opetuspaikaksi 380-luvun eKr. puolivälissä ja sinne tuli opiskelijoita ympäri kreikkaa. Platonin tuotannon kannalta produktiivisin aika on ollut Akatemian vakiintumisesta toiseen Italian-matkaan n. 366 eKr. kestävä kausi. Tänä 20 vuoden aikana suurin osa Platonin ajattelun keskeisistä piirteistä on muovautunut dialogeissa esitettävään muotoon. Akatemiaa on myöhemmin pidetty modernin yliopistolaitoksen edeltäjänä ottaen huomioon suhteellisen laajan eri akateemisten oppiaineiden kirjon, joita siellä harjoitettiin.

Platon oli toiminnassaan teoreetikko eikä osallistunut politiikkaan, vaikka hänelle siihen mahdollisuuksia jo nuorena tarjottiinkin (*Seitsemäs kirje* 324d). Hänen aristokraattinen taustansa velvoitti häntä osallistumaan valtion elämään täysivaltaisena kansalaisena. Poliitikasta jättäytymistä voidaan hyvin perustella hänen elämänsä kokemusten valossa. Platon seurasi nuorena hyvin läheltä Ateenan 400-luvun lopun poliittista myllerrystä. Hänen sukulaisensa olivat mukana turbulenttisen kauden käännteissä ja hän myös menetti läheisiään näiden tapahtumien johdosta. Sota Spartan kanssa, sen häviäminen, demokratian luisuminen oligarkkiseen vallankaappaukseen ja sen jälkeisen uuden demokratian epäoikeudenmukaiset toimet, muun muassa Sokrateen tuomitseminen kuolemaan vuonna 399, loivat varmasti nuoreen Platoniin poliittisen skeptikon siemenen. Niinpä hän oli taipuvainen korostamaan filosofian roolia hyvän elämän perustana *Seitsemännessä kirjeessä*:

Minun oli pakko ylistää todellista filosofiaa ja sanoa, että vain sen avulla voi nähdä, mikä on valtion ja yksityisissä asioissa oikein; ihmiskunnan onnettomuuksista ei tulisi loppua, ennen kuin oikeat ja todelliset filosofit ottaisivat valtioissa johdon käsiinsä ja jumalallinen johdatus saisi valtioiden johtajat toden teolla harrastamaan filosofiaa. (326a–b)

Tämä kirjeessä ilmaistu viittaus "todelliseen filosofiaan" kertoo platonis-sokraattisesta halveksunnasta sofistien ja reettorien opettamaa kansalaisvaikuttamisen taitoa kohtaan, jota pidettiin yleisesti poliittisen uran haluaville välttämättömänä. Toisaalta poliitikkojen myönteinenkin suhtautuminen filosofiaan "nuoruuden harrastuksena", jota ei tulisi kuitenkaan jatkaa liian pitkälle, koska se aiheuttaa haittaa poliittisen uran kehityttämislle (esim. *Gorgias* 484c–d) oli Platonille merkki ymmärtämättömyydestä filosofiaa kohtaan.

Tarkemmin Platon esittelee tämän kritiikkinsä *Gorgiaassa* ja *Protagoraassa*, jotka ovat historiallisten sofistipäähenkilöidensä mukaan nimettyjä. Kirjeessä ilmenevä tarkastelun, "mikä on oikein", jako valtion ja yksityisiin asioihin sekä filosofien keskeinen rooli valtion johtamisessa ovat ilmiselvä viittaus aiemmin kirjoitettuun *Valtioon* (vrt. 368e–369a; 473d). Platonin ajatus filosofien merkityksestä yhteiskunnalle on ollut ilmeisesti hänelle tärkeä teema jo Sokrateen kuoleman jälkeisistä vuosista lähtien, koska hän kertoo *Seitsemännessä kirjeessä* ajatelleensa näin jo tullessaan ensimmäisen kerran Sisiliaan (326b).

Aristokraattisen yhteiskunnallisen vastuunsa hän näyttää täyttäneen panostuksellaan koulutuksen kehittämiseen. Akatemian perustamisen ja johtamisen taustalla on varmasti ollut laajempi eettinen pyrkimys tuottaa filosofisesti orientoituneita ja sivistyneitä kansalaisia, joiden on voitu ajatella osallistuneen joko välillisesti tai suoraan poliittiseen vaikuttamiseen. Platon oli selvästi pettynyt Ateenan demokratian moraaliseen rappioon, josta Sokrateen tuomitseminen lienee ollut Platonille katkerin esimerkki. Symbolista on myös hänen Akatemiansa sijainti Ateenan muurien ulkopuolella ikään kuin älyllisenä protestina ja osoituksena siitä miten todellinen filosofia ja viisaus asuu jossain muualla kuin missä sen olettaisi asuvan.

Huolimatta siitä, että hän vaikuttaa vieroksuneen julkisuutta ja että häntä kuvattiin usein vaikeasti lähestyttäväksi,¹² Platonista tuli suhteellisen tunnettu henkilö jo omana aikanaan. Sen sijaan hänen ajatteluaan tunnettiin varsin huonosti.¹³ Tähän viittaa antiikin lähteistä esimerkiksi Diogenes Laertioksen *Merkittävien filosofien elämät ja opit* -teoksen luonnehdinta Platonin julkisuuskuvasta(viite). Platonista muodostui jo antiikin aikana mytologisoitu kulttikuva Apollonin poikana.¹⁴

Platon oli monella tavalla omana aikanaan poikkeuksellinen ateenalainen. Hän vaikuttaa vieroksuneen politiikan valtakamppailun koukeroissa kiemurtelevia poliitikkoja, sofisteja ja runoilijoita. Sokrateesta hän sai vaikutteita eksentrisestä toisinajattelijasta, joka ei piitannut muiden mielipiteistä ja sovinnaisuudesta. On syytä myös pitää mielessä, että Platonin teokset ovat enemmän tai vähemmän "yhteistuotoksia", erityisesti Akatemian aikaiset tekstit ovat suurella todennäköisyydellä saaneet vaikutteita akatemialaisten keskinäisestä ajattelusta. Platonia ei siis ole syytä nähdä arvovallostaan mustasukkaisena auktorina vaan

¹² Thesleff 2011, 21, 15, 19.

¹³ Thesleff 2011, 20.

¹⁴ Nails 2006, 1.

enemminkin dialogiin osallistuvana kollegana, jolla oli kuitenkin kiistaton johtajan asema.¹⁵ Platonin filosofia on luonteeltaan enemmän ajatteluun yllyttävää kuin ylhäältäpäin oppeja sanelevaa julistusta.

Platon ei ollut dogmaatikko vaan kokeileva sanataiteilija. Hän painotti aina suullista keskustelua kirjallisen esitystavan edelle. Tämä asettaa haastavaan valoon hänen tekstiensä tulkinnan. Halusimmepa tai emme Platonin ympärille on kietoutunut mystiikan huntu, joka on toiminut läpi vuosisatojen erilaisten tulkintojen ehtymättömänä polttoaineena. Tästä on lähdettävä ja tähän on Platon-tutkimuksessa myös lopuksi palattava. Älyllinen rehellisyys ei anna muita vaihtoehtoja.

¹⁵ Nails 2006, 11.

2.Kreikkalaisen kulttuurin ja Ateenan konteksti

Tämän kappaleen tarkoituksena valottaa sitä taustaa, jota vasten näen välttämättömäksi aloittaa hahmottelemaan platonisen hurskauden siluettia. Pro Gradun puitteissa on mahdotonta käsitellä kaikkea Platonin kannalta relevanttia antiikin kontekstuaalista materiaalia yksityiskohtaisesti, joten olen päätenyt tekemään rajauksia. Tekemäni rajaukset perustuvat arviooni siitä mikä on olennaisella tavalla yhteydessä Platonin ajatteluun ja hänen hurskauden teemaansa.

Platonin rooli filosofian syntyprosessissa on aivan keskeinen. Sitä filosofian osa-alueiden ja keskeisimpien ongelmien muotoilua, jonka Platon saattoi alulle on vaikea olla tunnustamatta. Platonin filosofia ei kuitenkaan syntynyt pullossa, vaan oli myös reaktio (tai ehkä dialektinen prosessi) ympäröivää älyllistä keskustelua kohtaan. Se mitä joonialaisessa luonnonfilosofiassa tapahtui ennen Platonia ja toisaalta Sokrateen vaikutus ovat osaltaan varmasti muovanneet Platonin ajattelua tiettyyn suuntaan.

Platon eli Kreikan klassisella kaudella (n. 480–323 eKr.), jota yleisesti luonnehditaan myös kultaiseksi ajaksi. Klassisen kauden katsotaan alkaneen Kreikan persialaissodissa saavuttamista voitoista ja päättyneen Aleksanteri Suuren kuolemaan. Tällä ajanjaksolla Kreikka ja erityisesti Ateenan kaupunkivaltio saavutti välimeren alueella merkittävän taloudellisen ja kulttuurisen johtajuuden, joka heijastui myös filosofian kehittymiseen.

2.1.Uskonnollis-yhteiskunnallinen näkökulma: kultteja ja mytologiaa

Antiikin Kreikan uskonnosta puhuttaessa on syytä huomioda, että uskonnollisuus ylipäänsä ei ollut vielä antiikin ihmiselle selkeästi erotettavissa oleva inhimillisen kulttuurin osa-alue. Kreikankielessä ei edes ollut tarkasti uskontoa vastaavaa sanaa. Siitä huolimatta uskonto läpäisi koko kreikkalaisen yhteiskunnan: se oli yhtäläillä osa niin valtion julkista toimintaa kuin yksilön henkilökohtaista elämää. Näkökulma uskontoon oli ennen kaikkea pragmaattinen: kyse oli jumalten ja ihmisten välisten suhteiden hoitamisesta, mikä mahdollisti jumalten suopeuden ihmisiä kohtaan erilaisten palvelusten muodossa.¹⁶

¹⁶ Kajava 2009, 158–160.

Klassinen kreikkalainen uskonto rakentui erityisesti kahden uskonnon ulottuvuuden varaan: rituaalien ja myyttien. Kertomukset ja uskonnollinen toiminta kohdistuivat erityisesti yleisesti tunnettuihin 12 panhelleeniseen jumalaan, joita johti yli-jumala Zeus. Kaikilla näillä jumalilla oli lukuisia epiteettejä, joita palvottiin omina jumaluuksinaan. Lisäksi lähes poikkeuksetta eri poliksissa harjoitetut saman nimisen jumalan kultit olivat keskenään erilaisia, koska käytännössä niissä palvottiin eri jumalaa. Näiden lisäksi oli suuri määrä erilaisia personifikaatioita ja pienempiä paikallisia jumaluuksia. Kaiken kaikkiaan laskutavasta riippuen puhutaan jopa tuhansista jumalista. Erilaiset uskonnolliset juhlat ja rituaalit koskettivat jollain tavoin kaikkia kansalaisia.¹⁷

On hyvä muistaa, että kreikkalainen uskonto, sellaisena kuin sitä harjoitettiin klassisella ajalla, kuoli pois antiikin mukana. Toisin kuin esimerkiksi juutalais-kristillinen traditio, jonka juuret ovat niin ikään antiikissa, on jatkanut elämäänsä – vaikkakin moninaisesti uudelleentulkittuna. Tässä suhteessa tarkastelemme meille huomattavan vierasta kulttuuria. Antiikin uskonnonhistorian asiantuntija Robert Parker puhuu paradoksista, jonka edessä olemme suhteessa kreikkalaiseen uskontoon: tiedämme toisaalta paljon ja toisaalta aivan liian vähän. Uskonnollisia aiheita sisältävien arkeologisten löytöjen paljous, mittava määrä antiikista säilyneitä tekstejä sekä uskonnollista taidetta ja pitkä tutkimushistoria ovat levittäneet informaation "valtavaksi pikkuruisten saarten muodostamaksi saaristoksi, jossa vain harva on asumiskelpoinen".¹⁸ Toisin sanoen, informaatiosta muodostuva evidenssi on vain harvoin niin koherenttia suhteessa muuhun informaatioon, että voisimme rakentaa siitä luotettavan kuvan. Voisi ajatella, että olemme luoneet itsellemme eräänlaisen vinouman, siitä miten hyvin ajattelemme tuntevamme tuon vanhan kadonneen kreikkalaisen kulttuurin. Evidenssi vaatii kuitenkin tulkintaa ja jatkuvaa uudelleen arviointia uusien löytöjen ja tutkimuksen myötä. Kuva kuolleesta kulttuurista jää tässä mielessä aina vaillinaiseksi konstruktioksi.

Klassisen kauden Kreikka oli hyvin uskonnollisesti saturoitu kulttuurialue. Uskonto näkyi kaikilla elämänalueilla yksityisestä julkiseen toimintaan. Uskonnollinen kenttä oli kuitenkin hyvinkin hajanainen ja laaja. Tämä johtui siitä, että uskonnollisuus oli hyvin paikallista ja sitoutunutta kunkin kaupunkivaltion

¹⁷ Rituaaleista kts. Kajava 2009 158–169; Myytteistä kts. *ibid.*, 184–190.

¹⁸ Parker 2012, vii–viii. Sitaatti on oma suomennokseni englanninkielisen teoksen ilmauksesta.

omiin kultteihin sekä alemmilla tasoilla sosiaalisiin luokkiin ja perheisiin.¹⁹ Kreikkalainen uskonto oli institutionaalisesti minimaalista; mitään yleisesti hyväksyttyjä pyhiä kirjoituksia, koulutettua papistoa, opillista teologiaa tai organisoitua uskonnollista yhteisöä, kuten kirkkoinstituutiota, ei ollut.²⁰ Dogmaattisuus oli myös vierasta ylipäättään antiikin ajan uskonnoille. Doktriinien ja oikeaoppisuuden sijaan painottuivat perinteet ja uskonnon käytännön ja rituaalien ulottuvuus.²¹ Tässä mielessä voidaan ajatella, että antiikin ajan ihmisen uskonnollinen identiteetti oli joustavampi, kuin esimerkiksi myöhemmin kehittyneen kristillisen dogman omaksuminen varhaiskeskiajan kynnyksellä.

Huolimatta tietynlaisesta "rakenteellisesta keveydestä" ja syvällisen uskonnollisen reflektion²² vähäisyydestä, on kuitenkin olemassa jotain mistä voimme puhua systemaattisen analyysin hengessä – järjestelmä, joka ylläpiti kulttuurisen pääoman siirtymistä sukupolvelta toiselle. Teologisen auktoriteetin saneleman opin sijasta kreikkalaiselle uskonto pohjautui ennen kaikkea esi-isiltä perittyyn traditioon. Tätä perinnettä heijasteli kreikkalainen eepinen runous ja usein mainitaan erityisesti Homeroksen ja Hesiodoksen tuotanto kaikille kreikkalaisille kuuluvana yleissivistyksenä. Heidän runoudessaan esittämänsä mytologinen tarusto oli yleisesti hyväksytty pohja kreikkalaiselle uskonnolliselle ajattelulle, vaikkei sillä ollut mitään virallista kanonista asemaa.²³ Platon vaikuttaa tunteneen Homeroksen ja Hesiodoksen tuotantoa hyvin, koska hän viittaa ja siteeraa heitä myös omissa teoksissaan. Hän on myös ilmeisen tietoinen heidän laajasta suosiostaan. *Valtiossa* Platon esittää perusteellista kritiikkiä juuri Homeroksen ja Hesiodoksen runoudessa ilmenevään kuvaan jumalista (377d; 377e–378a; 379d–380a; 381d).

Klassisella kaudella kreikkalainen tyypillisesti harjoitti uskontoaan palvomalla jumalaansa tälle osoitetussa pyhätössä. Tähän uskonnon harjoittamisen toiminnalliseen ulottuvuuteen liittyi keskeisesti rukoukset ja erilaiset uhrin.²⁴ Palvottavat jumalat ja suoritettavat uskonnolliset menot vaihtelivat kaupunkivalttioiden, kylien ja perheidenkin tasolla, vaikka huomattavaa

¹⁹ Morgan 1992, 227.

²⁰ Castrén 2012, 178.

²¹ Kajava 2009, 158.

²² Klassisen kauden ajattelijat, Platon merkittävimpänä, olivat tällaisen systematisointiprosessin alullepanijoita.

²³ McPherran 2006, 245.

²⁴ Mikalson 2005, 1.

yhteneväisyyttäkkin oli.²⁵ Kreikkalaiset olivat "käytännöllisiä" uskontonsa suhteen,²⁶ mikä osin myös selittää yksilön näkökulmasta eroja uskonnon harjoittamisessa. Käytännöllisyys tarkoittaa sitä, että kun kreikkalaisella oli jokin arkinen tarve, kuten turvallisuuden takaaminen vaarallisen merimatkan aikana, hän pyysi yksittäiseltä jumalalta apua. Avunpyyntö esitettiin rukouksen muodossa ja se tyypillisesti sisälsi lupauksen jumalalle mieluisasta uhrista. Kun kreikkalainen saavutti pyytämänsä asian, hän tulkitsi sen jumalan myötämielisyydeksi ja osoitti asiaan kuuluvien menojen kunnioitustaan jumalaa kohtaan. Jumalan ajateltiin olevan saamaansa kunnioitukseen tyytyväinen ja olevan jatkossakin myötämielinen.²⁷

Suhde jumaliin oli siis resiprookkinen eli vastavuoroinen. Keskeistä on juuri tämän resiprookkisuuden mahdollistava yhteydenpito jumalallisen ja inhimillisen välillä lahja-vastalahja-periaatteen mukaisesti.²⁸ Lahja (*charis*)²⁹ voitiin ymmärtää hyvin monitahoisesti. Sellaiseksi miellettyjä asioita saattoivat olla tyypillinen ruokauhri, kauniisti ja oikein esitetty hymni tai vaikkapa jumalien kunniaksi tehty kulttikuva tai -patsas. Jumalille varattu lahja oli jotain mikä ylläpiti "suhdetoimintaa, joka synnytti hyvää tahtoa ja otollisen ilmapiirin". Vastavuoroisesti lahjan myötä rukouksessa esitettyyn pyyntöön oli aiheellista odottaa myönteistä suhtautumista jumalien osalta.³⁰

Kreikkalainen uskonto ei ollut vain yksilön suhde jumalalliseen, vaan kyseessä oli myös tärkeä kollektiivinen hanke koko yhteisön (tyypillisesti Polis) hyvinvoinnin puolesta. Tässä mielessä uskonnollisella hurskaudella oli myös vahva eettinen ja sosiaalinen merkitys.

²⁵ Mikalson 2005, 160–162.

²⁶ Usein on tapana erottaa kreikkalaisessa uskonnollisuudessa *ortodoksia* ja *ortopraksia* toisistaan. Tärkeämpää kuin "oikein uskominen" oli "oikein toimiminen".

²⁷ Mikalson 2005, 14–15; Kts. myös Kajava 2009, 160. Yleistä oli antaa jumalalle niin sanottu *votiivilahja* eli pyynnön toteuduttua luvattu uhri, joka tyypillisesti dedikoitiin yksilöltä jumalan pysyväksi omaisuudeksi. Tällaista pysyvää uhria kutsuttiin kreikaksi sanalla *agalma* (erityisesti jumalia miellyttävä lahja tai patsas), joka oli taide-esine kuten esim. pieni figuriini.

²⁸ Myös Platon esittää *Euthyfronissa* tämänkaltaisen uskonnollisen toiminnan perusajatuksen: "Uhraaminenhan on lahjojen antamista jumalille ja rukoileminen on heiltä pyytämistä?" (14d).

²⁹ Furley 2009, 119. *Charis* on käsitteenä hyvin moniulotteinen. Se on yhtäältä jotain hyvää esim. viihdyke (tanssi, laulu) tai nautinnollinen asia (mehevä ruokauhri) mitä ihminen tarjoaa jumalalle ja vastaavasti suosiota, armoa tai konkreettisempi palkkio, jonka jumala halutessaan osoittaa ihmiselle.

³⁰ Kajava 2009, 163.

2.1.1. Kaupunkivaltion uskonto

Suurin yhteiskunnan yksikkö antiikin kreikassa oli kaupunkivaltio eli polis. Kreikka koostui näistä itsenäisistä poliksista, joilla kaikilla oli omailemainen uskonnollinen kulttinsa sekä omat suojelusjumalansa. Polis antoi yksittäiselle kansalaiselle raamit, jonka puitteissa hän harjoitti uskontoaan. Kreikassa ei ollut uskonnonvapautta, vaan kaikkien poliksen kansalaisten oletettiin sitoutuvan valtion hyväksymiin kultteihin. Kollektiivinen sitoutuminen valtiolliseen kulttiin oli tärkeää, koska toimimalla kunnioittavasti polisjumalia kohtaan ylläpidettiin suhteita poliksen suojeluksesta vastaavaan tahoon. Tämän nähtiin olevan kaikkien poliksen jäsenten etu, vastaavasti uhmakkaasti valtion kulttiin suhtautuvat nähtiin yhteisen hyvän vaarantajina. Tästä syystä tällainen epähurskas toiminta oli tyypillisesti myös laitonta.

Valtiolliset kultit olivat tärkeä osa poliksen jäsenten ryhmäidentiteetin muodostumista. Tätä polisidentiteetin rakentamista tukivat erilaiset eepisen runouden panhelleeniset narratiivit, joista rakennettiin yksilöityjä polisten kesken toisistaan eroavia kultteja. Kultin sisältö nivottiin uskonnollisten juhlien yhteen kokoontumisen sosiaalisen ulottuvuuden kanssa.

2.1.2. Yksilön uskonto

Yksilön näkökulmasta suhde uskontoon oli jokseenkin rajattu ja ulkoapäin määritelty. Ensinnäkin se oli kytköksissä poliksissa valinneeseen yleiseen uskonnon tärkeyttä korostavaan ilmapiiriin; avoin ateismi esimerkiksi ei ollut hyväksyttävä vaihtoehto. Sen lisäksi, että valtion toimesta ylläpidettiin ja valvottiin tiettyjä kultteja ja niiden oikeaa harjoittamista, perheillä oli myös omia yksityisiä kultteja. Lisäksi yksilön oli mahdollista valita muutamasta harvasta mysteeriuskonnosta, kuten Eleusin mysteerikultti, mutta nämä eivät olleet vaihtoehtoisia suhteessa valtion uskontoon.³¹ Mysteeriuskontoja luonehditaan erityisesti kansanuskonnoksi, jossa sukupuoli tai sosiaalinen status ei ollut poissulkeva asia. Lisäksi näissä viehätti vahva eskatologinen painotus, jota ei vastaavasti ollut klassisen ajan valtiollisissa kulteissa, sekä henkilökohtainen kokemuksellisuus.³²

³¹ Mikalson 2005, 181.

³² Thesleff & Sihvola 1994, 77

2.2. Filosofian ja uskonnon suhde antiikin Kreikassa

Kun pohdimme filosofian ja uskonnon suhdetta tiettyinä aikakautena ja tiettyyn kulttuuriin liittyen, meidän tulisi pidättäytyä kaikenlaisista ennakkoasenteista niin pitkälle kuin mahdollista välttääksemme anakronistista historian lukutapaa. Modernille ihmiselle filosofia näyttäytyy pitkän kehityshistoriansa kautta helposti selkeästi erotettavalta ajatteluperinteeltä suhteessa uskontoon. Platonin elinaikana tällaista selkeää dikotomiaa ei vielä ollut muodostunut. Filosofia sellaisena kuin me sen ymmärrämme oli vasta kehkeytymässä ja uskonnon rooli antiikin filosofiassa oli huomattava.

Antiikin kreikassa oli yleistä viitata filosofiin, muiden tietyllä tavalla poikkeuksellisten yksilöiden ohella, "jumalallisina miehinä". Heidät nähtiin usein kahden jyrkästi rajatun maailman, kuolevaisten (ihmisten) ja kuolemattomien (jumalien), välisinä toimijoina. Jumalallisiin miehiin yhdistettiin tyypillisesti jokin ominaisuus, joka erotti heidät muista ihmisistä, kuten poikkeuksellinen viisaus, lainsäätämisen kyky, tieto tulevaisuudesta tai ihmeperantaminen.³³ Osasta filosofeista kerrottiin jopa olevan suoraan jumalallista syntyperää. Platon kuului tähän joukkoon sillä hänen äitinsä Periktioneen kerrotaan tulleen Apollonin toimesta raskaaksi.³⁴

Platonin aikaa ennen alkaneen joonialaisen luonnonfilosofian edustajien uudet metafysiset pohdinnat haastoivat perinteiset mytologiset maailman ja luonnonilmiöiden selitykset. Tämän kreikkalaisen filosofian alkuna pidetyn suuntauksen on tyypillisesti ajateltu olevan myös ensimmäinen esimerkki filosofian kriittisestä suhtautumisesta perinteisiin uskomuksiin. Tästä huolimatta monen luonnosta lähtevän selityksen taustalla oli kuitenkin jonkinlainen uskonnollinen elementti. On usein esitetty Aristoteleen hengessä, että miletoslaiset luonnonfilosofit, kuten Thales (n. 636–547 eKr.) ja Anaksimandros (610–546 eKr.), naturalisoivat jumalalliset olennot ja voimat. Aristoteles näyttää tulkitsevan teoksissaan näiden luonnonfilosofien jumaluuden olemassaoloon hyväksyvästi viittaavat ajatukset pelkäksi puhettavaksi tai kielikuvaksi.³⁵ Tällainen filosofian uskonnosta puhdistava kuvaus on kuitenkin yksipuolinen arvio asiasta.

³³ Most 2003, 317–18.

³⁴ Most 2003, 319; Diogenes Laertios (3.2). Kts. myös "Selitykset", 474.

³⁵ Benitez & Tarrant 2016, 2. Kts. esim. Thaleen osalta Aristoteleen *Sielusta*, 411a8.

Platonin aatehistoriallisena taustana ovat joonialaisen luonnonfilosofian metafyyysiset teoriat luonnonilmiöiden selittäjänä sekä tietysti Sokrateen tuoma eettisen käänteen ja yksilön merkityksen korostaminen.

2.3.Eettis-sosiaalinen näkökulma: hyveet inhimillisenä ideaalina

Kreikkalaiselle keskeiset arvomaailman rakennusosat tiivistyvät sellaisiin urheiluun viittaaviin käsitteisiin kuin kilpailu (agon), palkinto (athlon), hyvyys (arete), maine ja kunnia (kleos) ja henkis-fyysinen kauneus (kalokagathia).³⁶ Kilvoittelu tai kilpailuhenki (agonismi) on nähty yhtenä, erityisesti klassisen kauden, kreikkalaisena ominaispiirteenä. Kilpaileminen ei rajoittunut ainoastaan urheilukisoihin, vaan sitä tapahtui myös laajemmin kulttuurin eri areenoilla, kuten runoudessa, musiikissa, tanssissa, teatterissa ja puhetaidossa. Huomionarvoista on myös se, että kaikkeen tähän kilvoittelun ympärille rakentuvaan sosiaaliseen, eettiseen ja esteettiseen raamiin sisältyi myös vahva uskonnollinen aspekti. Kilpailut järjestettiin tyypillisesti jumalten kunniaksi.³⁷ Kilvoittelu on siis kiinnostavalla tavalla yhteydessä siihen miten kreikkalainen halusi tavoitella parastaan juuri jumalten edessä.

Kreikkalaisen yläluokan ihanteeksi muodostui homeerisen epiikan herooinen eetos, joka perustui tuolle kilvoittelun ajatukselle. Sosiaalisen statuksen rakentaminen perustui erityisesti sotamenestykseen ja urheilussa kunnostautumiseen.³⁸ Vastapainona voimakkaalle kilpailuelementille voidaan nähdä kohtuullisuuden ihanne, jota painottivat niin filosofit, kuin lääkäritkin.³⁹ Kreikassa tunnettiin Platonin aikana yleisesti ns. klassiset hyveet (arete). Hyveiksi luokiteltuja ominaisuuksia oli useita, lähteistä riippuen, mutta usein viitataan neljään perushyveeseen: viisaus, rohkeus, kohtuullisuus ja oikeudenmukaisuus. Näistä käytetään nykyään myös ilmaisua kardinaalihyveet, joka tulee latinan sanasta *cardo*, joka tarkoittaa saranatappia – "käänteen tekevää" ja kokonaisuuden toiminnan kannalta merkittävää osaa.⁴⁰ Osassa lähteistä, myös Platonin osalta viitataan hurskauteen näihin neljään muuhun rinnastettavana

³⁶ Kivistö 2009, 241.

³⁷ AKK s.v. agon

³⁸ Kivistö 2009, 244.

³⁹ Riikonen 2009, 263.

⁴⁰ Kardinaalihyveistä on puhunut tiettävästi ensimmäisenä Ambrosius (340–397 jKr.) eli käsite ei ole ollut vielä Platonin aikaan käytössä.

ominaisuutena. Näistä yleensä on filosofian kontekstissa korostettu neljää ensimmäistä.

Toinen keskeinen sosiaalisesti, eettisesti ja ajatuksellisesti vaikuttava aspekti, jolla oli antiikin kreikkalaiselle suuri merkitys oli kunnian ja häpeän kulttuuri. Antiikin kreikkalaisella oli vahva kunniakoodi, joka määritteli käyttäytymistä ja ajattelumalleja. Tämä näkyi pyrkimyksenä saavuttaa kunniaa ja mainetta (kleos) omalla, muiden silmissä ihannoidulla, toiminnalla ja toisaalta välttää häpeää (aidos). Tyypillisiä tapoja hankkia kleosta olivat sotakuntoisuuden osoittaminen, sankarillinen toiminta, urheus ja urheilukisoissa menestyminen, mutta myös ”pehmeämmät” luonteen hyveet, kuten viisaus, armollisuus, anteliaisuus tai vieraanvaraisuus saattoivat tuottaa kleosta (viite).

Antiikin kulttuurihistoriantutkimuksen klassikko E.R. Doddsin *Greeks and the Irrational* vuodelta 1951 sovelsi antropologisia häpeäkulttuurin ja syyllisyyskulttuurin käsitteitä Homeroksen epiikassaan kuvaamaan varhaiseen kreikkalaiseen yhteiskuntaan. Doddsin tutkimuksen keskeisenä tuloksena oli, että mikään ei viittaa homeerisen maailman tuntuneen syyllisyyttä. Keskeistä oli sen sijaan häpeän (aidos) ympärille muodostunut julkisen mielipiteen murskaava voima. Kuten Dodds asian muotoilee, kreikkalaisen ihmisideaalin, heeroksen, toiminnan moraalinen voima ei ollut jumalanpelko, vaan *nemesis*⁴¹ eli julkisen paheksunnan tuottama kunnian menettäminen ja häpeä. Vastaavasti korkein tavoiteltava hyvä oli *time* eli julkinen arvostus. Se sana, joka myöhemmin sai kreikkalaisessa kirjallisuudessa syyllisyyden tunteen merkityksen (aitia), on Homeroksella pääosin eri merkityksisessä käytössä.⁴²

Antiikin kirjallisuudesta kunniakoodin paraatiesimerkkinä toimii Homeroksen eepinen runo *Ilias*, joka kertoo kreikkalaisten ja troijalaisten välisestä Troijan sodasta. Tapahtumat sijoittuvat oletettavasti mykeneläisen kulttuurin (1600–1100 eKr.) aikaan eli jo teoksen kirjoitusajankohdasta⁴³ katsoen

⁴¹ Nemesisellä on antiikin kirjallisuudessa myöhemmin myös personifioitu muotonsa koston jumalattarena, mutta Homeros ei vielä tunne tällaista traditiota.

⁴² Dodds 1951, 17–18. Kts. lisäksi luku II ”From shame-culture to guilt-culture”, 28–63.

⁴³ Homeroksen kohdalla puhutaan yleisesti homeerisesta ongelmasta, koska kirjoittajan henkilöllisyys ja kirjoitusajankohta ovat hyvin epävarmoja sekä on oletettavaa, että teoksen muodostavan narratiivin taustalla on hyvin pitkä suullinen traditio. Yleinen ajoitus *Ilialle* on noin 700-luku eKr. Vaikka olettaisimme Homeroksen historialliseksi n. 700-luvulla eläneeksi *Iliaan* ja *Odyseian* kirjoittajaksi jää epäselväksi mikä osuus varhaisemman suullisen tradition käytöstä jää kirjoittajalle. Homeroksen nimiin laitettut teokset ovat kiinnostavalla tavalla kreikkalaisen suullisen tradition lopun ja kirjallisuuden alun taitekohdassa.

osin myyttiseen menneisyyteen.⁴⁴ Tarinassa nousevat kunniakoodin osalta arkkityypeiksi molempien osapuolten sankarit: kreikkalaisten Akhilleus ja troijalaisten Hektor. Troijalaisten puolella taistelevan Lyykian armeijan kapteeni Glaukos Hippolokhoksen poika kiteyttää puheessaan akhaialaisten⁴⁵ kunniakkaalle sankarille Diomedeele ideaalin pyrkimyksen:

*Hippolokhos minut siitti, se on rotu rohkea mulla;
hän minut Troiaan laitti ja neuvo in saatteli hartain
kunnostautua ain' urohompana kaikkia muita,
heimoa taattojen jott' en herjais, joill' likivertaa
ollutt ei Ephyress', ei laajan Lykian mailla.
Moist' olen juurta ja verta, sen mahdan mainita julki. (6.206–12)*

Yhteiskunnallisella tasolla erityisenä esimerkkinä kunniakoodista voidaan pitää Spartan kaupunkivaltiota, jota yleisesti pidettiin erityisesti poliittisessa toiminnassaan kunnian tavoittelemiseen pyrkivänä yhteiskuntana. Tästä kielii Platoninkin Spartasta suhteellisen myönteinen kuvaus *Valtiossa*, jossa hän esittää eri yhteiskuntatyyppien hierarkkisen jaottelun viiteen yleisesti tunnettuun tyyppiin. Parhaimmasta huonoimpaan ne ovat aristokratia⁴⁶, timokratia, oligarkia, demokratia ja tyrannia (543a–576b). Tässä jaottelussa Sparta esitetään esimerkkinä toiseksi parhaasta yhteiskuntatyyppistä timokratiasta (kreik. *time*, kunnia ja *kratia*, valta). *Laeissa* dialogin yksi henkilöahmoista on spartalainen Megillos, joka on varmastikin syystä valittu keskusteluun "toiseksi parhaan valtion" (739a–e) perustamiseen liittyvien näkökohtien puntarointiin. Tässä yhteydessä tuo "toiseksi paras" viittaa ihannevaltion ja reaalipolitiikan suhteeseen.⁴⁷ Ateenassa vallinnut demokratia puolestaan on Platonin arvoasteikon toisessa päässä sijoittuen toiseksi huonoimmaksi vaihtoehdoksi näistä yhteiskuntatyypeistä. *Laeissa* viitataan suoraan kunnian ja häpeän dikotomian

⁴⁴ Castrén 2012, 69.

⁴⁵ AKK s.v. Akhaia.. Akhaia oli maantieteellisesti Peloponnesoksen pohjoisosa. Mykeneläisenä aikana (johon *Ilias* sijoittuu) se tarkoitti lähes koko Peloponnesosta ja akhaialaisilla tarkoitettiin yleisesti kreikkalaisia.

⁴⁶ Platonin teoksessa määrittelemää ihannevaltiota, jossa hyve (erityisesti oikeudenmukaisuus) parhaimmillaan toteutuu, hän kutsuu aristokraattiseksi.

⁴⁷ On yleisesti ajateltu, että Platon tunnusti *Valtiossa* esittämänsä poliittisen utopia olevan liian vaativa käytännössä toteutettavaksi. Tästä on viitteitä jo *Valtion* sisälläkin (592a–b), mutta selvää tämä lienee filosofille ollut viimeistään epäonnisten Sisilian matkojen jälkeen, joista Platon kirjoittaa pettyneeseen sävyyn *Seitsemännessä kirjeessään* (330c–337e).

keskeisyyteen suhteessa valtion toiminnan ihanteelliseen järjestämiseen (631e; 697b). Kunniakoodi näyttää olevan voimissaan myös *Apologian* Sokrateella, joka viittaa puolustuksessaan *Iliakseen* Akhilleuksen kunniantunnosta:

Kun hän oli valmis surmaamaan Hektorin, hänen äitinsä, joka sentään oli jumalatar, sanoi hänelle muistaakseni tähän tapaan: "Poikani, josostat ystäväsi Patrokloksen kuoleman ja surmaat Hektorin, olet itsekin kuoleman oma ja 'niin heti jälkeen Hektorin on sinun määräsi selvä'." Tämän kuultuaankin Akhilleus halveksi yhä kuolemaa, koska hänestä oli paljon pahempaa jättää kostamatta ystävänsä puolesta ja elää kunniantonna. (28b–d)

Platon korostaa hyveiden (arete) yhteyttä tietoon (episteme) erityisesti varhaisissa "määrittely dialogeissaan".⁴⁸ Yksilötasolla tietoon on mahdollista päästä järjeä käyttämällä ja se onnistuu ainoastaan sellaisessa sielussa, joka on tasapainossa eli käytännössä hyveellinen. Hyveiden suhteen keskeistä on siis niiden välinen harmonia, mikä tulee selvimmin esille *Valtiossa*. Tässä mallissa viisaus (sophia) sijoittuu aina johtoasemaan, jolloin se pitää huolta siitä, että urheus (andreia) ja kohtuullisuus (sophrosyne) pysyvät aisoissa ja toteuttavat järjen mukaista toimintaa. Kun nämä kaikki kolme hyvettä tai hyveen osaa,⁴⁹ asettuvat oikeille paikoilleen, niin oikeudenmukaisuus (dikaiosyne) seuraa luonnollisesti (434d–444a; vrt. valtiotasolla 426a–435a).

Oikeudenmukaisuus on siis määritelmällisesti sitä että kukin yhteiskunnassa "hoitaa omat tehtävänsä eikä touhua joka paikassa" (433a–433c). Viisaus (sophia) on jotain mihin Platon suhtautuu vakavalla kunnioituksella. Historiallisen Sokrateen tavoin hän jättää ironisen etäisyyden viisauden käsitteeseen, jota erityisesti sofistit käyttivät omaamastaan kyvykkyydestä. Filosofi ei ole viisasteleva ja retorisiin kikkoihin tukeutuva temppuiliija, vaan nöyrästi viisautta tavoitteleva ja samaan aikaan omat rajoitteensa tunnustava etsijä.

Laeissa Platon määrittelee yhteiskunnallisen kasvatuksen olevan:

⁴⁸ Rowe 2012, 121.

⁴⁹ Hyveen ykseyden ajatuksesta on Platonin tulkinnan suhteen on käyty kiivasta keskustelua. Kts. esim. Reshotko 2012, "Excellence (Virtue) (Arete)": 172.

...lapsesta asti tapahtuvaa harjaannuttamista hyveeseen, joka synnyttää kasvatettavassa halun tulla täydelliseksi kansalaiseksi ja pystyä sekä hallitsemaan että alistumaan hallittavaksi niin kuin oikeus vaatii. (643c)

Olennaista tässä on kasvatuksen tavoitteena oleva hyve. *Menonissa* Platon problematisoi hyveen opettamisen mahdollisuutta. Siinä hän ottaa esimerkiksi Kleofantoksen, jonka hänen isänsä Themistokles opetti taitavaksi ratsastajaksi, mutta sen sijaan ei onnistunut välittämään "hyvyyttä [agathos] ja viisautta [sofia]"älle (93e). Lopputulemana keskustelussa hyveen opettamisesta jää jäljelle aporia; hyve (tässä yhteydessä nimenomaisesti luonteenhyve, kuten viisaus) ei synny itsestään, mutta toisaalta sitä ei voi myöskään opettaa (99e). (232 kulttuuri antiikin maailmassa)

Yksi hurskaan ja hyveellisen ihmisen tunnusmerkeistä oli niin sanottu kestiystävällisyys (filoksenia) eli vieraanvarainen toiminta vieraita kohtaan.⁵⁰ Tämä kattoi kohteliaan käytöksen, ruuan ja yösijan tarjoamisen ja jopa pieniä lahjoja. Vieraan sen sijaan ei odotettu tuovan mukanaan mitään isäntäperheelle. Ainoa vaihdon väline oli odotus vieraan samanlaisesta toiminnasta isäntää kohtaan jos tämä tulisi vierailulle vieraan luokse.⁵¹ Filoksenia ei koskenut ketä tahansa vierasta, vaan lähtökohtaisesti koski muita kreikkalaisia jotka olivat kotoisin jostain muusta kaupunkivaltiosta kuin isäntäperhe. Tämän tyyppisestä toiminnasta on viitteitä myös Platonin dialogeissa (esim. *Timaios*). *Laeissa* Platon jaottelee miten eri vieraspaikkakuntalaisia tulee kohdella. Tässä on merkkejä sekä kestiystävyyden periaatteista, että myös täysin vastakkaisesta asenteesta ksenofobiasta.⁵² Platon nimittäin varoittaa vieraspaikkakuntalaisten mahdollisesti mukanaan tuomista uudistuksista, minkä takia heitä pitää isäntävaltion toimesta holhota ja kontrolloida (952e–953a).

Myöhäisarkaiselta ajalta merkittäviä runoilijoita, joita myöhemminkin klassisella ajalla arvostettiin viisaina, olivat Solon, Theognis, Simonides ja Ksenofon. Platon myös viittaa näihin nimenomaan ylistäen heidän viisauttaan (viite). Näiden tuotannossa nousi esiin jo syvästi filosofia ajatuksia ja Ksenofon usein luetaan filosofien joukkoon. Solonilla ja Theogniksella on molemmilla

⁵⁰ AKK s.v. filoksenia.

⁵¹ Kivistö 2009, 459.

⁵² Ksenofobialla eli muukalaisvihalla oli antiikissa selvästi nykyistä enemmän pelkoon liittyvä merkitys. Kyse ei ollut niinkään halveksinnasta kuin aidosta huolesta.

vahva oikeudenmukaisuuden teeman käsittely. Theognis yhdistää teoksissaan oikeamielisyyden ja henkilökohtaisen hyveen (arete).⁵³

⁵³ Thesleff & Sihvola 1994, 28.

3. Platonin ajattelun lähtökohdat

Tässä kappaleessa tarkastelen tarkemmin sitä Platonin oman ajattelun kokonaiskuvaa, joka on relevanttia hänen hurskauskäsityksensä rakentamiselle. Tutkimuskirjallisuudessa usein vastaan tuleva ajatus, että Platonilla kaikki liittyy kaikkeen, pätee myös hurskauden osalta. Harva asia filosofilla myöskään säilyy dialogista toiseen muuttumattomana. On otettava huomioon, että syitä Platonilla jonkin teemaan epäkoherenttiin käsittelyyn voi olla monia. Tiettyjen dialogien kohdalla, kuten *Lait*, on mahdollista että meidän aikaamme säilyneen version takana on toimituksellista redaktiota.⁵⁴ Toinen vaihtoehto variaatiolle on yksinkertaisesti ajattelun kehittyminen uuteen suuntaan. Tämä vaihtoehto on hyvin mahdollinen ottaen huomioon Platonin yli 50 vuoden aikaisen kirjoitustyön. Kolmas näkökohta liittyy siihen kysymykseen mitä jo antiikin aikana debatoitiin: oliko Platon dogmaatikko⁵⁵? Diogenes Laertios esittelee Platonin filosofiaan suhtautumisen olleen kahtiajakautunutta:

Suuri erimielisyys on vallalla siitä, onko Platon dogmaatikko vai ei. Kummallakin käsityksellä on kannattajansa. Dogmatismi tarkoittaa tiettyjen kannanottojen (dogmata) esittämistä, kuten lainsäätäminen tarkoittaa tiettyjen lakien esittämistä. Kannanotolla tarkoitetaan sekä sitä, mitä mieltä ollaan, että mielipidettä itseään. (DG 3.51)

Dogmaatikolla näytetään tässä tarkoitettavan yksinkertaisesti henkilöä, joka esittää jonkin kannan johonkin asiaan. Näyttää siltä, että Diogeneen käsitys dogmaatikosta ei ole henkilö, joka lukittuu kantaansa sellaisenkin tiedon valossa, joka osoittaa kannan virheellisyyden. Diogenes jatkaa esittäen, että Platon suhtautuu näihin kannanottoihin kolmella tavalla: hän tuo kantansa esiin niissä asioissa, "joista hän on saavuttanut varmuuden, ja kumoo epätodet käsitykset, mutta pidättäytyy kannanotosta silloin, kun asia on epäselvä" (DG 3.52). Diogenes ei määrittele sitä mitä "varmuuden saavuttaminen" tarkoittaa. Onko se kumoutumatonta tietoa vai hyvin perusteltu tosi uskomus? On hyvin mahdollista, että Platon ei koskaan halunnut sitoutua mihinkään tiettyyn oppiin ajattelunsa taustalla. Tätä puoltavat hänen painotuksensa esimerkiksi *Seitsemännessä*

⁵⁴ *Lait* tietävästi toimitti Platonin kuoleman jälkeen hänen oppilaansa Filippos Opuslainen. Thesslef luokittelee teoksen puoliautenttiseksi tämän epävarmuustekijän johdosta.

⁵⁵ Diogenes Laertios

kirjeessä filosofisen ajattelun erottamattomasta suhteesta elävään keskusteluun (341b–344e).

Platon on velkaa ajattelussaan moneen suuntaan. Hän ponnistaa aikakautensa moniulotteisesta intellektuellista perinnöstä, johon kuuluu runouden myyttiseen maailmankuvaan kietoutunut sivistysajattelu, luonnonfilosofinen innovatiivinen ja kriittinen tutkimus, matemaattis-kosmologisten teoreemojen abstrakti kehittäminen, eettinen itsereflektio sekä uskonnollis-metafyysinen pohdinta. Nämä kaikki edellä mainitut ovat Platonia edeltäneiden ja hänen aikalaistensa toteuttamia älyllisiä projekteja yhtä lailla kuin osatekijöitä Platonin omassa ajattelussa. Klassisen kauden intellektuellina hänellä oli jo mittava kulttuurinen pääoma käsissään, johon Platon myös ahkerasti teoksissaan viittaa ja ottaa myös kantaa. Hän oli aikansa tieteellisen tutkimuksen ohella laajasti sivistynyt myös taiteiden osalta, mistä hänellä on myös useita viitteitä teoksissaan. Tämän lisäksi hänen oma kirjoitustyylinsä on paikoin erehdyttävän lähellä aikansa runollista proosaa ellei osin ole sitä. Ottaen huomioon tämän laajan taustan, jota vasten Platon itsensä teostensa kautta paljastaa, on suppea lähtökohta, jos käsittelemme Platonia ahtaassa mielessä "puhtaasti" tai "vain" filosofisena ajattelijana. Yhtälailla on syytä nähdä hänet myös kirjallisuustaiteen edustajana.

3.1. Vaikutushistoria

Klassisen ajan "viisaiden miesten" harteille sovitettiin mieluusti neromyytin mukainen itseriittoisuuden viitta. Jumalaisella viisaudella siunattu nero ei ole riippuvainen ulkoisista vaikuttimista, vaan päinvastoin säteilee omanarvontunnonaan hyvettä ulospäin muille vahvistettavaksi. Historiallisesti uskottavampi kuvaus on kuitenkin lähteä siitä liikkeelle, että Platon ei ollut immuuni vaikutteille. Hänen elämänsä varhaisuoruudessa alkanut kiinnostus Sokrateen opetuksia kohtaan on varmasti tehnyt Platoniin lähtemättömän vaikutuksen. Hän tutustui vanhempien veljiensä kautta Sokrateeseen jo teinivuosinaan ja tämä suhde syveni vuosien mittaan ja jatkui aina opettajansa kuolemaan saakka. Sokrateen kuoleman jälkeen Platon ei enää ollut sidottu Ateenaan ja lähtikin muutaman vuoden päästä matkalle Italian Syrakusaan, missä hän tapasi Pythagoraan oppeihin syventyneitä ajattelijoina.

3.1.1. Antiikin kirjallisuuden ja filosofian käsitteellinen haaste

Antiikin osalta merkittävä ongelma tutkia Platonin tai häntä edeltänyttä filosofiaa on se miten erottelemme sen mikä on filosofiaa ja mikä on kirjallisuutta. Platon sijoittuu juuri siihen kiinnostavaan filosofian historialliseen taitekohtaan, jossa filosofian itseymmärrys alkaa kypsyään itsenäiseksi ajattelun osa-alueeksi. Tämä tapahtuu mitä suurimmassa määrin juuri Platonin itsensä myötävaikutuksella tehden pesäeroa sofisteihin, reettoreihin ja runoilijoihin. Vaikka voimme havaita tämän erottelun Platonilla ongelmaksi jää vielä artikuloidun filosofisen käsite-erottelun puute. Platonin kohdalla meillä ei vielä ole sellaisia käsitteellisiä erotteluita kuin filosofia, kirjallisuus tai estetiikka. Kaikki tämä on vielä kiinteästi osa Platonin omaa tuotantoa, joka pyrkii kohti metatason irrottautumista sitä kuitenkin eksplisiittisesti tekemättä.

Kreikkalainen filosofia kehittyi läheisessä ja kilpailevassa suhteessa erilaisiin antiikin kirjallisuuden genreihin. Osa filosofiasta myös käytti ja kehitti omassa tuotannossaan kirjallisuustaitteen menetelmiä.⁵⁶ Platon on yksi esimerkki mimeettisestä sanataiteesta, jota hänen dialoginsa edustivat.

3.1.2. Sokrates

Yksi olennaisista Platonin tulkintaan vaikuttavista tekijöistä on niin sanottu sokraattinen ongelma. Platonin dialogeissa esiintyvä hahmo Sokrates on hänen tunnettu opettajansa historiallinen filosofi Sokrates. Ongelman aiheuttaa se, että meidän on lähes mahdotonta päätellä lähteiden valossa mikä suhde dialogien Sokrateella on historialliseen Sokrateehen. Sokrates kun tietävästi ei kirjoittanut mitään. Kaikki Sokrateesta kertovat lähteet ovat siis toisen käden lähteitä ja näistä yksi merkittävimmistä on juuri Platon Ksenofonen ohella. Ovatko Platonin Sokrateen esittämät ajatukset historiallisen Sokrateen ajatuksia vai edustavatko ne Platonin omaa filosofista ajattelua vai ovatko ne vain Sokrateen imagolla ratsastavia ajatuskokeita? Ongelmasta johtuen tutkimuksessa joskus erotellaan tarkoituksellisesti historiallinen Sokrates ja Platonin Sokrates, jolloin pyritään pitämään erillään se kuva jonka Platon proosassaan opettajastaan maalaa siitä mitä on syytä pitää historiallisen henkilön kuvauksena. Platonin ja historiallisen

⁵⁶ Nussbaum 2003, 211. Erityisesti eepinen ja lyyrinen runous sekä traaginen ja koominen draama.

Sokrateen suhteesta ollaan dialogista riippuen montaa mieltä. Kysymys on vaikea ja siihen ei ole yksiselitteistä konsensusta tutkijoiden kesken. Perinteinen tulkintalinja lähtee kuitenkin siitä, että varhaisimmissa dialogeissa (tämän tutkielman puitteissa *Apologia* ja *Euthyfron*) Platonin Sokrateen ajatellaan heijastelevan enemmän historiallisen Sokrateen ajattelua kun taas myöhemmissä töissään (tämän tutkielman osalta lähinnä *Valtio*)⁵⁷ Platon käyttää enenevässä määrin Sokratesta omien näkemystensä esittelijänä.

3.1.3. Pythagoralaisuus

Pythagoralaisuudella tarkoitetaan tässä filosofi-mystikko Pythagoraan (582–496 eKr.) opetuksiin perustunutta koulukuntaa. Pythagoralaisuuden vaikutusta Platoniin on nähty jo antiikista alkaen, varhaisin tulkinta lienee Aristoteleelta *Metafysiikassa*:

Näiden filosofisten järjestelmien [pythagoralaisuus] jälkeen tuli Platonin filosofia, joka monessa suhteessa muistutti edeltäjiään, mutta jolla oli myös erityispiirteensä, jotka erottivat sen italialaisten filosofiasta.
(987a30)

Myös Diogenes Laertios mainitsee Pythagoraan yhdeksi Platonin ajattelun taustalla vaikuttavista henkilöistä:

Hän sekoitti yhteen Herakleitoksen, Pythagoraan ja Sokrateen opetuksia. Hänen filosofiansa oppi aistittavista asioista vastaa Herakleitosta, oppi ajateltavista asioista Pythagorasta ja oppi valtionasioista Sokratesta.
(3.8.)

Modernissa Platon-tutkimuksessa on kuitenkin havaittavissa kiinnostuksen puutetta pythagoralaisuuden vaikutuksista Platonin ajatteluun. Merkittävimmissä viimeaikaisissa Platoniin keskittyvissä kokoelmateoksissa teemaa ei käsitellä juuri lainkaan. Richard Krautin (1992) toimittama *The Cambridge Companion to Plato* ja Hugh Bensonin (2006) toimittama *A Companion to Plato* (Blackwell

⁵⁷ *Laeissa* ei esiinny ollenkaan Sokratesta ja *Timaioksessa* Sokrateen rooli ei ole niin keskeinen.

Companions to Philosophy) jättävät viitteet pythagoralaisuuteen lyhyiksi maininnoiksi.

Platon itse mainitsee koko korpuksessa Pythagoraan vain kerran *Valtiossa*, jossa Homerosta verrataan Pythagoraaseen henkilönä, jonka elämäntapa on tehnyt vaikutuksen muihin, niin että tälle on kertynyt seuraajia:

Mutta ellei hän olekaan kunnostautunut julkisessa elämässä, niin ehkä sentään yksityisessä? Kerrotaanko, että Homeros olisi eläessään itse ohjannut joidenkuiden ihmisten kasvatusta, niin että he olisivat tämän opetuksen vuoksi kiintyneet häneen ja välittäneet jälkipolville perintönä jonkinlaisen homeerisen elämäntavan – niin kuin Pythagorastakin rakastettiin erityisesti juuri tämän takia ja hänen seuraajansa vielä nytkin erottuvat muusta joukosta oman niin sanotun pythagoralaisen elämäntapansa vuoksi? (600a–b)

Huolimatta siitä, että Platon itse ei viittaa tämän enempää suoraan pythagoralaisiin on uskottavaa ajatella, että hän kuitenkin tunsikin enemmän tuota ajattelua kuin mitä siitä kirjoitti. Platon matkusti tietävästi kolmesti Etelä-Italiaan, jossa pythagoralaiset keskeisesti vaikuttivat ja joiden kanssa hän oli jossain määrin tekemisissä.⁵⁸

Pythagoralaisuuteen kuului elementtejä, joista Platon on ollut tietoinen ja vastaavat tietyssä määrin hänen ajatteluaan. Tällaisia ovat musikaalisten, henkisten ja kosmisten harmonioiden matemaattis-mystiset perusteet. Erityisesti pythagoralainen oppi kaikkeuden muodostavista vastakohtapareista, kuten raja/rajaton tai pariton/parillinen, resonoi Platonin kahden tason mallin ja kontrastiparien metafysiikan kanssa. Se missä Platon erottuu pythagoralaisesta mallista on hierarkkisuuden painotus. Vastinparit eivät ole platonisessa mallissa tasa-arvoisia.⁵⁹

On syytä ottaa huomioon pythagoralaisuuden vaikutuksen mahdollisuus erityisesti Platonin uskonnonfilosofisessa tarkastelussa. Pythagoraalta periytynyt oppi käsitti nimittäin merkittävän maailmankatsomuksellisen komponentin sielunvaelluksesta ja sielun kuolemattomuudesta. Tämä on yhteydessä

⁵⁸ Thesleff 2011, 18–20.

⁵⁹ Thesleff 2011, 25–27.

pythagoralaiseen itsensä jalostamisen projektiin, jonka tavoitteena oli parempi jälleensyntyminen.⁶⁰ Tätä teemaa Platon käsittelee esim. *Valtion* loppumyytissä.

3.2. Metafysiikka: kahden tason malli kaikkeuden/maailmankuvan taustalla

Platonin metafysiikan voidaan ajatella jakautuvan ontologiaan, kosmologiaan ja tietyn varauksin teologiaan. Platonin ontologian kannalta keskeiset teokset ovat *Pidot*, *Faidos*, *Valtio* ja *Parmenides*. Kosmologian osalta merkittävin esitys on *Timaios* ja teologian, jota käsittelem erikseen seuraavassa luvussa 4, osalta teema läpileikkaa lähes koko Platonin tuotannon.

3.2.1. Ontologia: platoninen realismi

Platonin ajattelu kytkeytyy monissa kohdin hänen metafysiisiin olettamuksiin, joista Holger Thesleff käyttää nimitystä "kahden tason malli".⁶¹ Tämä taustalla vaikuttava ajattelu on olennaisessa roolissa miltei kaikissa Platonin dialogeissa. Erilaisilla kontrastipareilla hahmottuva platoninen maailmankuva on jatkuvassa jännitteessä elävä dynaaminen kokonaisuus. Platonin metafysiikkaa voisi luonnehtia dualistiseksi, mutta sille ominaista on kuitenkin pyrkimys ykseyden korostamiseen, myös kahden eri tason suhteen.⁶² Thesleff painottaa Platonin maailmankuvan rakentuvan yhden maailman sisälle jakautuvaan kahteen tasoon kontrastina sille miten usein Platonista puhutaan puhtaana dualistina. Perinteinen platonilaisen metafysiikan ytimen muotoilu ns. "ideaopiksi" pitää tyypillisesti sisällään jaon kahteen eri "maailmaan" – ideoiden ja niiden heijastumien välillä.

Huolimatta siitä miten monismi-dualismi akselille Platonia sijoittaa, yksi piirre ontologisessa rakennelmassa on kuitenkin varmaa: kuvattu todellisuus on ehdottoman hierarkkinen. Todellisuus jakautuu platonisessa maailmankuvassa ylemmälle ja alemmalle tasolle, joista alempi on aina riippuvainen ylemmästä. Platonille ylemmän tason oliot, kuten vaikkapa jumalat tai abstraktit ideat ovat

⁶⁰ Thesleff 2011, 115.

⁶¹ Thesleff 2011, 23. Tässä yhteydessä voitaisiin puhua myös ns. ideaopista, mutta koska tällainen dogmaattinen Platonin ajattelun jäsenys on pitkälti hänen kuolemansa jälkeisen platonismin aikaansaannosta pitäydyn mieluummin Thesleffin muotoilussa.

⁶² Thesleff 2011, 23.

todellisempia, enemmän olemassa olevia, kuin alemman tason oliot, kuten ihmiset ja materiaaliset esineet. Platonilaisen ontologian erikoisuus on näiden kahden tason välinen suhde, jossa alemman tason oliot saavat olemassaolonsa ylemmän tason vastineiltaan. Esimerkiksi arkisessa maailmassamme havaittavia geometrisiä muotoja ei olisi olemassa ilman niitä vastaavia ideoita. Hurskauden osalta tämä tarkoittaisi sitä, että toimiaksemme todella hurskaasti meidän täytyy ensiksi ymmärtää tai platonilaisemmin sanottuna "nähdä" hurskauden idea.

Tähän filosofisen näkemisen tilaan voi päästä ainoastaan järkeilyn ja pohdinnan kautta ja pitkällisen harjoituksen tuloksena, kuten *Valtiossa* prosessia kuvataan (viite). Ihminen voi toki luulla tietävänsä mitä hurskaus on ja näin ollen hänen näkemyksensä perustuu luuloon, joka on alemman tason tiedollinen asenne (vertaus jaetusta janasta, 509d–511e), mutta silloin hän ei voi toimia todella hurskaasti. Ainoastaan tieto asian todellisesta luonteesta voi taata oikean toiminnan. Luolavertaus havainnollistaa Platonin metafysiikan perusrakennetta (514a–520a). Platon antaa ymmärtää, että vertausten sarjan viimeisenä sen avulla voi tulkita (517b–c) edellä esitettyjä jaetun janan vertausta sekä aurinkovertausta (507b–509b). Yhdessä nämä kolme vertausta, jotka ovat sijoitettuna *Valtion* keskikohtaan (kertoo pedimenttirakenteen mukaisesta sisällön ensisijaisuudesta), muodostavat siis Platonin metafysiikan ytimen ja koko hänen ajattelunsa kantavan rakenteen. Lähtökohtaisesti on siis syytä peilata hurskautta tätä taustaa vasten.

Platonin uskonnonfilosofian kannalta tärkeitä lähtökohtia ovat hänen näkemyksensä oppimisesta mieleen palauttamisena ja sielun kuolemattomuus. Platonille sielussa on olemassa jo kaikki tieto entuudestaan. Kyse on vain siitä miten tuo tieto saadaan yksilön käytettäväksi. Kaikki eivät siihen kykene, ainoastaan filosofit voivat päästä riittävälle ymmärtämisen tasolle, jolloin he katselevat tosiasioita itseään sellaisenaan.

3.2.2. Kosmologia

Kreikan sana kosmos tarkoittaa järjestystä tai ornamenttia (myös erityisesti naisten käyttämät koristeet). Se siis viittaa yleisemmin ajateltuna johonkin huolella ja taidokkaasti toteutettuun kokonaisuuteen. Antiikissa abstraktimmassa merkityksessään se viittaa tyypillisesti jumalten luomaan ja hallitsemaan maailmankaikkeuteen.⁶³ Sanan juuret ovat Homeroksen teksteissä, joissa sitä

⁶³ LSJ s.v. kosmos; AKK s.v. kosmos.

käytetään vaihtelevassa merkityssä kuvaamaan esimerkiksi ansiokasta sotilaiden järjestäytymisestä tai hyvin rakennettua puhetta. Klassiselta ajalta eteenpäin käsite alkoi saamaan uusia merkityksiä, jotka laajensivat sitä koskemaan koko universumin järjestystä ja myös sitä *miten tuon kokonaisuuden tulisi toimia*. Tämä kaksoismerkitys, deskriptiivisen ja normatiivisen aspektin yhteensulautuminen, oli arkaaisen kauden jälkeisen antiikin kosmologisten ajattelijoiden keskeinen piirre ja tutkimuksen tapa jäsentää tietoa ympäröivästä todellisuudesta.⁶⁴

Platonin kosmologia pohjautuu osin sille traditiolle, jota joonialainen luonnonfilosofia edusti. Tärkeimpänä lähteenä tältä osin Platonille on toiminut Anaksagoras (500–428 eKr.).⁶⁵ Varhaisia viitteitä Platonin kosmologian käsittelystä löytyy jo *Faidonista*, jossa Sokrates kertoo pettyneensä Anaksagoraan mekanistiseen kuvaan maailmankaikkeudesta. Anaksagoraan käsittelyssä maailmankaikkeuden toiminnasta ilmenee Platonille keskeinen järjen (nous) käsite, mutta sen merkitys Anaksagoraan selvityksessä jää kaiketi Platonille epäselväksi (97b–99c). Varsinaisena kosmologiaan keskittyvänä teoksena *Timaios* esittelee Platonin kontekstissa poikkeuksellisen kattavasti yksityiskohtaista kuvausta maailman rakenteeseen ja sen syntyyn vaikuttavista tekijöistä. Tätä kuvaa tukevat *Valtion* loppumyytissä esiintyvät yksityiskohdat näkyvän maailman takaa hahmottuvista kosmis-myyttisistä rakenteista (614b–621b). Lisäksi *Laeissa* esiintyy joitakin huomioita, jotka ovat linjassa *Timaioksessa* esitettyjen ajatusten kanssa.

Timaioksessa teoksen päähenkilö Timaios luennoi maailmankaikkeudesta käyden läpi ihmisen (sielun ja ruumiin) ja kosmoksen rakenteen ja toiminnan. Dialogissa *Timaioksesta* kerrotaan, että hän on etevä valtiomiehenä sekä filosofian kaikilla aloilla (20a). Mielenkiintoista on se, että tässä dialogissa Sokrates on myös osallisena, mutta tyytyy passiiviseen kuuntelijan rooliin. Voisiko yksityiskohta kertoa jotain Platonin suhteesta teoksessa esitettyihin väitteisiin? Dialogissa Timaios esitellään nimenomaan vieraana, joka esittelee tutulle joukolle näkemyksiään. Jos Sokrates edustaa platonilaista näkökulmaa, niin silloin voitaisiin ajatella, että hän haluaa tietyllä tavalla etäännyttää itsensä ottamasta ehdotonta kantaa metafyyksistä yksityiskohdista. Toisaalta Platon myös taustoittaa esitystään *Timaioksen* esittäessä oman käsityksensä (doksa)

⁶⁴ Horky 2019, 2–3.

⁶⁵ Thesleff 2011, 124.

puhuttavista asioista (27c–29d). Tässä tärkeä huomio on viittaus kahden tason malliin, eli nyt ei julisteta jumalalliseen totuuteen perustuvaa tietoa (episteme).

Platon esittää *Timaioksessa* yhden merkittävimmistä antiikin kosmologisista kysymyksistä: onko universumimme syntynyt jonain tiettyinä hetkenä vai onko se ollut ikuisesti olemassa (28b)? *Timaioksen* keskeiset kosmologiset käsitteet ovat Demiurgi ja Maailmansielu. Mielenkiintoinen yhtymäkohta kosmologian, teologian ja filosofisen ideaalin kanssa on *Valtiossa*, jossa filosofihallitsijaa kutsutaan "hyveen demiurgiksi".⁶⁶

3.3.Tietoteoria: tiedon suhde uskoon

Platonin tietoteoriaa ei ole esitetty täydellisenä missään hänen yksittäisistä teksteistään. Se on rekonstruoitavissa useisiin dialogeihin sisältyvillä aihetta koskevilla keskusteluilla. Tärkeimmät teorian palaset jakaantuvat *Menoniin*, *Faidokseen*, *Valtioon* ja *Theaitetokseen*. Näiden teosten huomiot tiedosta eivät ole kaikilta osin koherentteja keskenään, mutta tietyt päälinjat säilyvät kuitenkin dialogista toiseen:

- 1) Tiedon systemaattinen luonne: tiedettävillä asioilla ominaista on niiden keskinäinen yhteys toisiinsa, joten niitä asioita koskevan tutkimuksen tehtävänä on paljastaa nuo yhteydet.
- 2) Ensisijainen tieto on tietoa asioiden todellisesta luonteesta: tässä suhteessa tutkimus kohdistuu platonisen realismin mukaisiin ideoihin.
- 3) Tieto asioiden todellisesta luonteesta saadaan a priori: metodina on kriittinen reflektio eli tietoa saavutetaan ensisijaisesti rationaalisin perustein.⁶⁷

Platonin epistemologiaa on mahdotonta erottaa täydellisesti kahden tason metafyyysisistä taustaoletuksista. Keskeisenä yhdistävänä tekijänä on jaetun janan vertauksessa hahmotettava rakenne ja siinä käytettyjen käsitteiden tiedolliset ulottuvuudet. Vertauksen käsitteet järki (noesis), tiedollinen päättely (dianoia), uskominen (pistis) ja arvelu (eikasia) ovat kytköksissä yhtäläillä platoniseen metafysiikkaan kuin epistemologiaan. Platonin metafysiikassa esiintyvä hierarkisuus periytyy myös epistemologiaan. Platonille tiedon suhden uskoon on

⁶⁶ Horky 2019, 8.

⁶⁷ Taylor 2019, 20.

analoginen ylemmän ja alemman tason suhteelle. Tieto kuuluu ylemmälle tasolle ja usko alemmalle. Tässä yhteydessä on hyvä huomioda se, että se miten ymmärrämme uskonnollisen uskon ei välttämättä sijoitu suoraan verrattavissa olevalla tavalla Platonin janalle. On muistettava kreikkalaisen kulttuurin erityinen suhde uskontoon. Omasta henkilökohtaisesta vakaumuksesta lähtevä ”sydämen usko” on lähtöisin vasta 1700-luvun pietistisestä perinteestä. Kreikkalaiselle kysymys teismistä⁶⁸ oli perustavanlaatuinen lähtökohta, jota vain muutamat ajattelijat klassisella ajalla horjuttivat.⁶⁹

Platonille keskeiset tietoteoreettiset käsitteet ovat filosofinen tieto (episteme) ja luulo tai mielipide (doksia).⁷⁰ Episteme on se tiedon laji, joka suuntautuu kohti ylempää tasoa ja doksia vastaavasti jää alemmalle. On hyvä tähdentää, että epistemen ja doksan suhde ei kuitenkaan ole vastakohtainen siinä suhteessa kuin esim. alethes ja pseudos. Epistemeologian kannalta kuuluisimmat muotoilut Platonilla esiintyvät *Theteaiteoksessa*, josta on peräisin ns. klassinen tiedon määritelmä eli tietoa on hyvin perusteltu tosi uskomus.

3.4. Etiikka ja ihmiskäsitys

Platonin eettiset pohdinnat ovat vahvasti sidoksissa hänen yhteiskuntateoriaansa. Tämä näkyy sekä hänen *Valtiossa* muotoilemassaan oikeudenmukaisen valtion ideaa heijastelevassa utopiassa että hieman konkreettisemmassa hyvän valtion perusteiden käytännön edellytyksiä pohtivassa *Laeissa*. Toisaalta *Valtiossa* on myös vahva yksilön näkökulma: Platon rakentaa dialoginsa yksilön sielun ja valtion järjestyksen välisen analogian varaan. Se miten oikeudenmukaisuus näyttäytyy laajemmassa mittakaavassa valtion tasolla, antaa mallin havainnoida sen toteutumista myös yksilön tasolla (368d–369a). Toinen haara hänen etiikaansa ammentaa sokraattisesta hyve-etiikasta. Erityisesti varhaisissa dialogeissa on paljon juuri hyveiden määrittelyn problematiikkaan sekä niiden luonteen pohtimiseen keskittyviä teemoja.

Platonin yhteiskuntaetiikka puolestaan on yhteydessä laajempaan kasvatuksen teemaan. Tämän voi nähdä jo *Apologiassa*, mutta selkeimmin se on

⁶⁸ Teismillä tarkoitan tässä yleisesti uskomusta persoonalliseen jumaluuteen ilman juutalais-kristillisiä sitoumuksia.

⁶⁹ Kajava 2009, 159.

⁷⁰ Vrt. Parmenideen aletheia ja doksia, jotka olivat toisistaan riippumattomia. Platonilla *Theaitetosissa* ja *Menonissa* doksia alethes ja doksia orthe.

näkyä *Valtion* kokonaisvaltaisessa kansalaisten kasvatusohjelmassa, jonka korkeimpana tavoitteena on tuottaa valtiota hallitseva filosofieliitti (viite?). Myös *Laeissa* on omistettu yksi kirja 12 kokonaan kasvatuksen järjestämiseen liittyviin asioihin (kirja VII).

Se mitä voidaan ymmärtää Platonin moraalifilosofialla tai etiikalla laajassa mielessä on yhteiskunnallisen aspektin lisäksi keskeisessä suhteessa hänen ihmiskäsitykseensä. Platonille ominaista on esittää ideaali-ihmisen kyvykkyys jumaliin vertautuvana erinomaisuutena. Traditionaalinen käsitys ihmisten ja jumalten välisestä suhteesta korosti jumalien erinomaisuutta tyypillisesti antamalla kunnian ihmisten kyvykkyudesta viime kädessä jumalille. Esimerkiksi heeroksien ajateltiin tyypillisesti olevan puolijumalia, joten heidän erinomaisuutensa selitti jumalallinen geneologia. Taiteilijoiden, erityisesti rapsodien, kyvykkyuden ajateltiin olevan jumalaisen inspiraation vaikutusta samoin kuin esimerkiksi Delfoin oraakkelin ajateltiin toimivan vain Apollonin suokappaleena (viite). Platonille sen sijaan älyllinen kyvykkyys oli jotain mikä teki ihmisestä tietyssä rajoitetussa mielessä vertaisen jumalien kanssa. Filosofinen ihminen oli kyvykäs nousemaan sille tietoisuuden tasolle, jota jumalallinen todellisuus hallitsi. Tämä ilmenee hyvin selkeästi *Valtion* kuuluisassa luolavertauksessa, jossa filosofisesti näennäisistä ajattelun rajoitteista vapautunut yksilö pääsee näkemään muille kanssaihmisille tuntemattoman, jumalallisen, osan todellisuudesta (514a–517c). Näin ollen ihmisellä, joskin Platon painottaa että vain hyvin harvalla, on mahdollista saavuttaa tämä järjen kautta omaksuttu jumalankaltaisuus.

Platonille myös eettisessä mielessä ihanneihminen on filosofi, jonka personoituma platoninen Sokrates on. Dialogeissa tyypillisesti käsitellään juuri filosofin edellytyksiä tässä suhteessa, vaikkakin yleisinhimillinen etiikkakin on satunnaisesti edustettuna. Taustalla on ajalle tunnusomainen ja Platoninkin soveltama älyllis-aristokraattinen käsitystapa.⁷¹ Thesleffin mukaan Platonin etiikka ei ollut erityisesti yhteydessä uskonnollisuuteen. Viittaukset jumaliin hän näkee esikuvina moraalisesta ideaalista, johon Platon ei olisi hänen mukaansa ottanut mitään vakaumuksellista kantaa.⁷² Ottaen huomioon Platonin kirjallisen tyylin elävyyden ja moninaisuuden Thesleffin tulkintalinja on täysin mahdollinen.

⁷¹ Thesleff 2011, 110–11.

⁷² Thesleff 2011, 117.

On kuitenkin myös huomattavia perusteita, jotka suosivat vastakkaista näkemystä. Platonin etiikan yhteydestä uskonnon käsittelyyn ovat kirjoittaneet esim. Julia Annas, David Sedley, Mark McPherran ja Gregory Vlastos. Kukaan näistä ei kiistä uskonnollisen ajattelun merkitystä etiikkaan sekä muille filosofian osa-alueille.

4. Platonin uskonnonfilosofia/teologia

Tässä luvussa hahmottelen niitä ääriveriivoja, joita pitkin voimme seurata ajatusta Platonin teologiasta. On painotettava, että on tiettyssä mielessä tulkinnanvaraista missä määrin voidaan ylipäänsä puhua Platonin kohdalla teologiasta tai uskonnonfilosofiasta. Tiukasti alkuperäislähteiden historialliseen kontekstiin jättäytyvä tulkinta ei anna juuri mitään eksplisiittisiä viitteitä siitä, että dialogien kirjoittajalla olisi ollut jonkinlainen käsitys sellaisesta *itsenäisestä akateemisesta oppiaineesta* kuin teologia tai puhumattakaan uskonnonfilosofiasta. Siten ollen ajatus Platonin teologiasta on konstruktio, joka voi palvella hyödyllisenä viitekehyksenä tai eräänlaisena ajatuskokeena hahmoteltaessa hänen suhdettaan uskonnolliseen ajatteluun. Tältä pohjalta pyrin sovittamaan hurskauden käsitettä yhteen tuon konstruoidun viitekehyksen kanssa.

Platonin teologia löytyy pirstaleisena lähes koko *Corpus Platonicum* laajuudelta. Tämä on sinänsä jo mielenkiintoinen havainto, joka herättää kysymyksiä: onko aihe runsaiden esiintymien kautta filosofille tärkeä vai triviaali? Platonin henkilökohtainen suhtautuminen uskontoon ei tule mitenkään eksplisiittisesti ilmi hänen teoksissaan. Uskonnonilaisia aiheita käsitteleviä dialogeja ovat *Apologia*, *Euthyfron*, *Pidot*, *Valtio*, *Timaios* ja *Lait*.

Platon lienee kuitenkin ensimmäinen antiikin ajattelija, joka käytti termiä θεολογία (*Valtio* 379a) viitatessaan jumalia koskeviin käsityksiin:

*Mutta millaisia sitten ne normit ovat, joiden mukaan jumalista on puhuttava?*⁷³

Tätä kohtaa edeltää kriittinen runoilijoiden jumalkuvauksien, joissa jumalat toimivat moraalisesti arveluttavasti sukulaisiaan ja ystäviään kohtaan, arvostelu (377d–378e). Taustalla on laajempi hyvän kasvatuksen edellytysten rakentamisen teema, jossa pyritään kitkemään ihannevaltion kansalaisten keskinäistä solidaarisuuden tunnetta vaarantavat tekijät, joista yksi merkittävimmistä on kansalaisiin vaikuttava vapaa runous. Jumalista on siis Platonin mukaan ennen kaikkea puhuttava vastuullisesti. Tämä tarkoittaa sitä, että vaikka totuus heidän toimistaan olisikin kyseenalainen siitä on vaiettava yleisen hyvän takia (378a). Näin ollen Platonille vaikuttaisi olevan toissijaista hyvän elämän järjestämisen

⁷³ Kreikan alkuperäisteksti: ἀλλ' αὐτὸ δὴ τοῦτο, οἱ τύποι περὶ θεολογίας τίνες ἂν εἶεν;

kannalta mitä jumalista tulisi tarkkaan ottaen ajatella. Ennen "teologiasta" puhumista hän vertaa dialogin keskustelijoiden tehtävää määritellä ne normit, joiden mukaan runoilijoiden tulisi puhua jumalista sen sijaan, että he itse kertoisivat noita tarinoita (μῦθος). Tämä näyttäisi viittaavan tarkoitukselliseen erotteluun termien μῦθος ja λόγος välillä. Platonin metafysiikkaan sijoitettuna tämä tarkoittaa kaksitasoista vastinparia, jossa μῦθος (asiat, joiden todellisuudesta ei ole varmuutta) sijoittuu alemmalle ja λόγος (järjen kautta varmat ja ymmärrettävät asiat) ylemmälle tasolle. Se mitä siis voidaan sanoa jumalista varmasti on rajoittunutta.

Puhe jumalista käsittää seuraavat asiat: jumalat on aina esitettävä sellaisina kuin ne ovat (379a), jumala on todellisuudessa hyvä (379b), hyvä on yksin jumalan aiheuttamaa ja jumala on kykenemätön aiheuttamaan pahaa (379c). Tätä teologista aihiota kehystää hurskauden apofaattinen lähestymistapa; juuri ennen tarkasteltavana olevaa kohtaa ja välittömästi sen jälkeen Platon kertoo mikä on jumalatonta eli epähurskasta. Kohdassa

378c–d jumalatonta (οὐδ' ἔστιν τοῦτο ὅσιον) on vihastua toiselle kansalaiselle ja kohdassa 380b–c jumalatonta (οὐτε ὅσια) on väittää, että jumala olisi tehnyt ihmiselle pahaa. Molemmissa kohdissa kuvataan tarkkaanottaen toimintaa: negatiivisten emootioiden osoittamista tai totuudenvastaisen asian esittämistä. Toisessa kohteena on ihminen ja toisessa toiminta koskee jumalaa.

Toinen normeista koskee jumalan muuttumattomuutta ja totuudellisuutta eli jumalat eivät johda ihmisiä harhaan (380d–383a). Jumala on siis yksi ja sama. Kohta (379a) on ainoa termin teologia esiintymä koko *Corpus Platonicumissa*. Muiden esiintymien puuttuessa termin käyttöyhteydestäkään on mahdotonta tehdä luotettavia päätelmiä suhteessa merkitykseen. Tässä yhteydessä Platon kuvaa On siis epäselvää miten Platon käsitteen merkityksen ymmärsi: oliko se hänelle vain yksi tapa ilmaista jumalista käytävää keskustelua vai liittikö hän siihen jonkinlaista systemaattista ajattelua jumalten luonteesta? Kiinnostavasti kuitenkin jo Aristoteles⁷⁴ esittää *Metafysiikan* tieteiden luokittelussaan teologian olevan rinnastettavissa "ensimmäiseen filosofiaan" eli metafysiikkaan, koska molempien kohteena ovat liikkumattomat substanssit (1026a). Aristoteles luonnehtii teologiasta näin:

⁷⁴ *Corpus Aristotelicumissa* ainoastaan kaksi esiintymää, molemmat *Metafysiikassa*.

Niinpä täytyy siis olla kolme teoreettisen filosofian lajia eli matematiikka, luonnontiede ja teologia, sillä on selvää, että jos jossakin on jotakin jumalallista, se on läsnä tuollaisessa, ja korkeimman tieteen täytyy koskea korkeinta sukua. Teoreettiset tieteet ovat muita tieteitä arvokkaampia, ja tämä taas on muita teoreettisia tieteitä arvokkaampi. (1026a)

On siis selvää, että teoreettisia tieteitä on kolmenlaisia: luonnontiede, matematiikka ja teologia. Teoreettisten tieteiden luokka on paras, ja näistä paras on viimeksi mainittu, sillä se käsittelee olemassa olevista olioista arvokkainta, ja jokaista tiedettä kutsutaan paremmaksi tai huonommaksi sille ominaisen tiedon kohteen mukaan. (1064b)

Mikäli kuitenkin päädytään käyttämään Platonin ajattelun yhteydessä termiä teologia on syytä pitää edellä mainitut rajaukset mielessä. Kuten Platonin kohdalla muutenkin on terminologian suhteen säilytettävä tietty etäisyys ajatukseen, että dialogien taustalla olisi jokin dogmaattinen sisällöllinen käsitys. Tutkimuskirjallisuudessa käytetään sekä Platonin että Sokrateen ajattelun kohdalla kuitenkin yleisesti termiä teologia.

4.1. Platonin suhteesta uskontoon

Suhde uskontoon ja oma uskonnollinen vakaumus ovat Platonilla tutkijoiden kesken kiisteltyjä aiheita. Platonin keskeistä asemaa antiikin filosofiassa on käytetty myös hyväksi erilaisissa teologisissa traditioissa. Tästä johtuen myöhäisantiikin Platon-tulkitsijoiden filosofisia pyrkimyksiä on syytä tarkastella kriittisesti. Platonin Akatemiassa oli hyvin todennäköisesti jonkinlainen uskonnollinen kultti.⁷⁵ Mikä sen merkitys Platonille oli on kuitenkin kokonaan toinen kysymys, sillä kulttipaikkana toimimisella on saattanut olla esimerkiksi tiettyjä etuja käytännön toiminnan suhteen.

Platonin suhde kreikkalaiseen uskontoon vaikuttaa olleen kompleksinen. Hän käsittelee dialogeissaan toistuvasti uskontoon ja mytologiaan liittyviä asioita

⁷⁵ Thesleff 2011, 152. Akademeia-lehdon paikalla oli tietävästi jo pitkään ennen Platonia ollut uskonnollinen kulttipaikka.

(viitteitä). Hän puhuu jumalallisesta maailmasta ja ihmisen "jumalallisesta perintöosasta", sielusta, joka on yhteydessä fyysikaalisen maailman ulkopuoliseen todellisuuteen. Toisaalta hän kritisoi kreikkalaista mytologista traditiota esimerkiksi sen antropomorfisuudesta. Jumalat eivät Platonille voi näyttäytyä inhimillisinä omien tunteidensa ohjaamina olentoina. Tämä on vastoin platonista ideaalia (jumalallisen) järjen ohjauksesta kaikessa toiminnassa. Platonilla esiintyy analoginen suhde tiedon ja jumalallisen välillä. Yksi tapa selittää tämä on metafora, jolla pyritään kuvaamaan tiedollisen päämäärän tärkeyttä. Uskonnollinen käsittely on kuitenkin niin kattavaa ja monipuolista, että on vaikeaa kuitata sitä vain tyylikeinona. Intuitio on tässä se, että on vaikea projekti osoittaa vakuuttavasti Platonin olevan täysin vailla teististä suhtautumista jumalalliseen.

4.1.1. Kritiikki perinteistä kreikkalaista uskontoa/teologiaa kohtaan

Platon ei varsinaisesti kritisoi kreikkalaista mytologiaan pohjautuvaa uskontoa itsessään. Platonin kritiikki kohdistuu siihen *miten* perinteinen uskonto on kuvattu esimerkiksi Homeroksen ja Hesiodoksen runoissa. *Valtiossa* Platonin Sokrates kyseenalaistaa antropomorfisoivan tavan, jolla runoilijat esittävät jumalia. Platon nostaa esiin erityisesti sen miten Homeroksen epiikassa jumalat tai heerokset⁷⁶ toimivat inhimillisten tunteiden vallassa ja käyttäytyvät moraalisesti kyseenalaisesti (388a–b; 389a; 390b–d; 390e–391e). Tämä on selkeästi vastaan sitä kuvaa, joka Platonilla on jumalista esikuvana inhimilliselle ideaalille. *Valtiossa* tämä kritiikki kytkeytyy laajempaan kasvatuksen teemaan, jonka tehtävänä on rakentaa pohja hyvän ja oikeudenmukaisen valtion ylläpitämiseen kasvatettavalle vartijaluokalle. Platonin järkeä ja luonteen hyvettä korostavan ihanteen kanssa ristiriidassa ilmenevä runous tulee siis sensuroida ihannevaltiosta, jotta se ei kannustaisi kasvatettavaa nuorisoa ei toivottuun suuntaan (392a).

Toinen kritiikin aihe on perinteinen kreikkalainen käsitys jumaliin vaikuttamisesta erilaisten uhrien ja riittien avulla. Tämä hyvin keskeinen uskonnollinen piirre ihmisen ja jumalan välisen suhteen ymmärtämiseksi yksinkertaisena lahja-vastalahja -periaatteena saa Platonilta *Laeissa* jyrkän tuomion. Tässä yhteydessä kritiikki liittyy ihmisen ylimieliseen asenteeseen

⁷⁶ Kreikkalaisen mytologian sankareita, joiden usein kerrottiin olevan puolijumalia. Platonin Homerokseen viittaamissa kohdissa usein esiintyy esimerkiksi merenjumalatar Thetiksen poika Akhilleus.

jumalia kohtaan erityisesti sellaisissa uskonnollisten puoskareiden tapauksissa, joissa rahaa vastaan tuotetaan toivottuja asioita manipuloimalla jumalia (909b).

4.1.2. Sokraattinen teologia

Historiallisen Sokrateen ajatuksia uskonnosta voidaan jäljittää erityisesti *Apologiassa*, jossa Platon kuvaa opettajansa historiallista oikeudenkäyntiä. On muistettava, että Platonin aiheen käsittelyn motiivit ovat enemmän doksografiset kuin tiukan historialliset.⁷⁷ Siitä huolimatta, että itse tapahtuman kuvauksen historiallinen tarkkuus on kyseenalainen, voimme kuitenkin olettaa, että henkilökuvaus on suurelta osin realistinen. Historiallisen Sokrateen suhdetta traditionaaliseen uskonnollisuuteen on tutkittu erityisesti *Apologiassa* ilmenevän ilmeisen ristiriidan vuoksi. Sokratesta syytettiin ennen kaikkea Ateenan uskonnollisten konventioiden vastaisesta toiminnasta:

“Sokrates... syyllistyy rikokseen, koska hän turmelee nuorisoa eikä kunnioita valtion jumalia, vaan joitakin vieraita daimoneja”. (24b–c)

Tarkemmin ottaen syytteessä todetaan Sokrateen kunnioittaneen “vieraita daimoneja”⁷⁸ (daimonia kaina) ja jättäneen poliksen jumalat vaille huomiota. Dialogissa Platonin Sokrates puolustautuu puheessaan antaen itsestään täysin päinvastaisen kuvan kuin mitä syytös koskee. Hän on omasta vakaumuksestaan toiminut mitä lojaaleimmin jumalia kohtaan (viite).

Jumalallisen viisauden kiistävä asenne ja episteeminen vaatimattomuus ovat olleet tutkimuksessa keskiössä luotaessa kuvaa Sokrateen filosofisesta ja moraalisesta painotuksesta suhteessa traditionaaliseen uskonnollisuuteen.⁷⁹ Olennaista tässä on kuitenkin se, että historiallinen Sokrates on nähty perinteisen kreikkalaisen uskonnollisen käytännön kannattajana. Platonin omaa näkemystä edustavien myöhempien dialogien (tässä *Valtio*, *Timaios* ja *Lait*) kriittinen suhde traditionaaliseen uskontoon voidaan nähdä Sokratesta ja Platonia erottavana piirteenä.

⁷⁷ Tässä yhteydessä on syytä korostaa, että Platon pyrki muotoilemaan epäoikeudenmukaisesti tuomitun opettajansa viimeisestä julkisesta esiintymisestä sellaisen kuin minä hän halusi Sokrateen muistettavan.

⁷⁸ Tässä esiintyvät sanat daimonia ja kaina viittaavat hyvin todennäköisesti Sokrateen tunnettuun daimonioniin (suojelushenki).

⁷⁹ Bussanich 2006, 201–202.

4.1.3. Platonin käsitys jumaluudesta ja ihmisestä

Platon säilytti sen Sokrateen käsityksen, jossa jumalallisen todellisuuden ymmärtäminen on keskeistä hyveen ja onnellisuuden (eudaimonia) saavuttamiseksi. Tämä näkökulma on keskeinen osoitus siitä, miten läheisessä yhteydessä sokraattinen teologia oli eettiseen ajatteluun. Mikäli hyväksymme tämän lähtökohdan se tarkoittaa sitä, että Sokrateen ja Platonin etiikka ei ollut sekulaaria. Platon eroaa kuitenkin opettajansa teologisista näkemyksistä siinä, että Sokrateen säilyttämä homeerisen teologian perustava käsitys jumalallisesta interventioista ei ole enää Platonille mielenkiintoinen keskustelun aihe.⁸⁰

Filosofinen teologia on Platonin mukaan äärimmäisen haastava tutkimuksen alue ja tästä syystä hän on dialogeissaan hyvin vaitonainen siitä millainen jumala tarkkaan ottaen on. Jumaluuksien luonteen tutkimukseen liittyviin vaikeuksiin hän viittaa useissa dialogeissaan (*Valtio*, *Lait*, *Timaios*, ja *Euthyfron*). Uskonnollisuus näkyy Platonin dialogeista voimakkaimmin myöhäisvaiheen teoksissa *Timaioksessa* ja *Laeissa*. *Timaioksessa* käsitellään hyvin yksityiskohtaisesti kosmoksen rakennetta ja alkuperää, johon liittyy vahvasti ajatus jumalasta ensimmäisenä liikuttajana – kaiken taustalla olevana välttämättömyytenä. Lähimmäksi Platonin ajatuksia jumaluuden olemuksesta päästään *Timaioksessa*. Platon haluaa kuitenkin selkeästi pidättäytyä tarjoamasta tarkasti määriteltyä kokonaisesitystä siitä millainen jumala on:

Tämän kaikkeuden isän ja tekijän löytäminen on todella vaikea tehtävä, ja jos hänet löytääkin, on mahdotonta tehdä hänet kaikille ymmärrettäväksi.
(*Timaios* 28c)

Samanlainen pidättyväinen asenne näkyy myös *Laeissa*. Kymmenennessä kirjassa Ateenalainen pyrkii kumoamaan kolme jumaliin liittyvää harhaoppia, joita voisi nimetä ateismiksi, deismiksi ja väärämielisten vaikuttaminen jumaliin (885b). Todistelu lähtee ajatuksesta sielun ensisijaisuudesta suhteessa materiaaliseen ja sen kyvystä toimia universumin "ensimmäisenä liikuttajana". Tämä vastaa pitkälle sitä kuvaa, joka *Timaioksessa* annetaan maailmansielusta (34b–46a). Platon antaa kuvan uskonnollisen ajattelun tärkeydestä *Laeissa*, kuvatessaan Ateenalaisen suulla että:

⁸⁰ Sedley 2019, 1.

Jumalan tulee olla meille kaikessa ylin mitta, paljon suuremmassa määrin kuin kenenkään ihmisen, toisin kuin jotkut väittävät. (716c)

Kyseisessä kohdassa Platon viitanee sofisti Protagoraan (481–421 eKr.) kuuluisaan lausahdukseen "ihminen on kaiken mitta".⁸¹ Näyttää siltä että Platon haluaa erottautua relativistisesta ja ihmiskeskeisestä maailmankuvasta, jota agnostikko⁸² Protagoras edusti. Platon jatkaa ajatusta argumentoimalla, että on ihmisen edun mukaista tulla mahdollisimman lähelle jumalan kaltaiseksi. Perusteluna on taustaoletus periaatteesta samankaltainen rakastaa samankaltaista. Jumalan näin ollen rakastaa sellaista ihmistä, joka on mahdollisimman lähelle hänen itsensä kaltainen (716c–d). Tätä jumalan kaltaiseksi tulemistä voidaan pitää merkittävänä teemana koko Platonin filosofiassa. Yksi merkittävä tulkintalinjan edustaja on David Sedley, joka näkee jumalan kaltaiseksi tulemisen olevan yhteydessä merkittävällä tavalla Platonin metafyyssiseen projektiin osoittaa filosofisen ajattelun voima ja filosofin erityislaatuisuus (viite). Filosofi yhtyy jumalalliseen ja sitä kautta koko maailmaan järkensä kautta. Järki on vastuussa sekä inhimillisen että jumalallisen maailman järjestyksestä ja toimii vastavoimana kaaokselle, joka vallitsee sekä kosmoksessa, yhteiskunnassa että yksilössä, jollei järki ota ohjaksia. Näin ollen järki kytkeytyy kaikkeen inhimilliseen toimintaan varaten paikan myös eettisessä toiminnassa ja hyveiden osalta kytkeytyy viisauteen, joka taas on hyveiden keskeinen yhtymäkohta.

4.1.4. Platonin uskonnollisen ajattelun merkitys

Platonin filosofian kolossaalinen merkitys jälkipolville on kiistaton. Hänen uskonnollinen ajattelunsa ei tee poikkeusta tässä asiassa. Se että Platon ylipäänsä käsitteli laajasti teoksissaan uskonnollisia aiheita on mahdollistanut myöhemmille ajattelun perinteille moninaisia tulkintalinjoja. Välittömästi Platonin kuoleman jälkeen kehittynyt Akatemian platonistinen traditio alkoi luonnollisesti kehittää mestarinsa oppeja, mikä osin tapahtui myös Platonin omalla nimellä. Myöhemmin kristinuskon synnyn vanavedessä kehittynyt keskiplatonistinen tradition kiinnitti erityistä huomiota Platonin ajattelun uskonnolliseen ulottuvuuteen. Uskonnollisia aiheita käsitteleviä kohtia ovat lisäksi hyödyntäneet gnostilaiset, juutalaiset ja

⁸¹ Platon oli hyvin tietoinen Protagoraan käsityksistä. Tämä usein relativistiseksi tulkittu kannanotto esitellään Platonin *Theaitetoksessa* kohdassa 152a.

⁸² Tarkoitan tällä sitä, että Protagoraan ajattelua on mahdollista määritellä nykyisellä mittapuulla agnostisismiksi, vaikka termi itsessään on vasta 1800-luvulla Thomas Henry Huxleyn muotoilema.

muslimiajattelijat. Sinänsä mielenkiintoista on se, että kristillisiin hyveisiin hurskaus ei kuitenkaan etabloitunut.⁸³ Hurskaus on vahvimmin näkynyt kristillisyydessä ehkäpä asketismin yhteydessä imitatio dei -tyyppisessä Jeesuksen ideaalista esimerkkiä tavoittelevassa hurskaudessa.

4.2. Hurskaus antiikin kreikassa ja Platonilla

4.2.1. Käsitteen käyttö

Hurskaus voidaan tyypillisesti ymmärtää kreikaksi joko sanalla *ὁσιότης*⁸⁴ tai *εὐσέβεια*⁸⁵. Osa kreikankielen tutkijoista pitää sanoja synonyymeinä ja osa näkee näillä olevan merkityseroja.⁸⁶ Platonilla *ὁσιότης* ja sen johdannaiset ovat huomattavasti yleisempiä, kuin *εὐσέβεια*. Jon Mikalson on esittänyt, että *ὁσιότης* ja *εὐσέβεια* eivät ole synonyymejä hurskaudelle. Hänen mukaansa *ὁσιότης* kääntyisi parhaiten "uskonnolliseksi moitteettomuudeksi" (religious correctness) ja *εὐσέβεια* vastaavasti "jumalien asianmukaiseksi kunnioitukseksi" (proper respect for gods). Mikalsonin mukaan Platon käsittelee hyveenä ainoastaan "uskonnollista moitteettomuutta".⁸⁷ Hurskauden käsitteellä on myös tietty yhteys oikeudenmukaisuuden, *δικαιοσύνη*,⁸⁸ käsitteeseen. Molemmat, hurskaus ja oikeudenmukaisuus, ovat asenteisiin ja tekoihin liittyviä ilmauksia, joilla on vahva moraalinen pohjavire. Kummankin osalta on syytä ottaa huomioon niiden välttämätön kytkeytyminen kulttuurisesti jaettuun käsitykseen siitä mikä on hurskasta tai oikeudenmukaista. Platonin yksi motivaatioista oli varmastikin haastaa vakiintuneita käsityksiä siitä miten nämä hyveet tulisi ymmärtää. Se ajatus, joka tarjotaan *Euthyfronissa*, minkä mukaan hurskaus on eräänlainen oikeudenmukaisuuden alalaji, joka kohdistuu jumaliin, kun taas oikeudenmukaisuus kohdistuu ihmisiin, on yksinkertaistus näiden kahden välisestä suhteesta (viite). Oikeudenmukaisuutta ei ole myöskään syytä nähdä pelkkänä hurskauden sekulaarina vastinkappaleena. Oikeudenmukaisuuden

⁸³ Kristilliset hyveet ovat usko, toivo, rakkaus sekä kardinaalihyveet: viisaus, rohkeus, maltillisuus ja oikeudenmukaisuus.

⁸⁴ LSJ s.v. *ὁσιότης*. "Disposition to observe divine law, piety."

⁸⁵ LSJ s.v. *εὐσέβεια*. "Reverence towards the gods or parents, piety or filial respect."

⁸⁶ Peels 2016, 68.

⁸⁷ Mikalson 2010. "Proper respect for the gods and religious correctness", 1.

⁸⁸ LSJ s.v. *δίκαιος* (adj.). "Observant of duty to gods and men." Myös "Observant of custom or rule."

personifikaation, Δίκη,⁸⁹ ansiosta oikeudenmukaisuuden käsitteellä on usein myös uskonnollinen merkitys.⁹⁰

Hurskaus ilmenee kreikkalaisessa kirjallisuudessa jo Homeroksen ja Hesiodoksen teksteissä. (viite) Lisäksi Herodotos ja Ksenofon tarjoavat useita kuvauksia perinteisestä kreikkalaisesta hurskaudesta.⁹¹

Platon käsittelee tätä hurskauden ja oikeudenmukaisuuden suhdetta *Euthyfronissa*. Platonin kohdalla on syytä tehdä kaksi kontekstuaalista huomiota käsitteen käytön analyysissä. Ensimmäinen liittyy siihen miten hurskaus ymmärrettiin yleisesti klassisen kauden Kreikassa ja toinen siihen problematiikkaan miten paljon Platonin tuotannon varhaisimmat teokset heijastelivat hänen opettajansa Sokrateen ajatuksia.⁹² Näiden huomioiden pohjalta voidaan pyrkiä hahmottelemaan mitä uutta sisältöä Platon itse toi hurskauden käsitteeseen.

4.2.2. Traditionaalinen käsitys hurskaudesta

Hurskaus laajemmin käsitettynä antiikin Kreikassa liittyy vahvasti siihen uskonnolliseen toimintaan, jota hyvin moninaisesti kreikkalaisissa poliksissa harjoitettiin. Antiikin ajan kreikkalaiselle uskonnollisuus oli elimellinen osa yhteiskuntaa ja arkista elämää. Hurskaus tässä kontekstissa oli ennen kaikkea tuohon toimintaan osallistumista ja siihen liittyvien perinteiden kunnioittamista. Henkilökohtaisen vakaumuksen tai uskonnollisen oikeaoppisuuden sijaan suhde käytäntöön ja traditioon sanelivat yksilön hurskauden.⁹³ Hurskaus rinnastettiin "terveen järjen"⁹⁴ toiminnaksi ja jumalattomuus vastaavasti järjettömyyden kanssa. Tämä kertoo kuinka itsestään selvyytensä jumalten kunnioittamista pidettiin. Tärkeä aspekti on myös yksilön vastuu hurskaudessa koko yhteisön puolesta. Kreikkalaisella poliksella eli kaupunkivaltiolla oli tyypillisesti oma suojelusjumala, jonka kunnioittaminen oli jaettu, kaikkien kansalaisten yhteinen,

⁸⁹ AKK s.v. Dike; s.v. horat. Dike oli kreikkalainen oikeuden jumalatar ja yksi horaista eli Zeuksen ja Themiksen tyttäristä. Muut kaksi tytärtä olivat Eunomia (hyvä hallitus) ja Eirene (rauha). Yhdessä he valvoivat oikeutta ja moraalia. Mielenkiintoista tässä on mytologian mukainen sukulaisuussuhde, joka viittaa oikeudenmukaisuuden läheiseen yhteyteen eettisen toiminnan periaatteiden kanssa.

⁹⁰ Peels 2016, 107. Huom. Peels on tässä tutkimuksessa vertaillut δίκηος käsitettä ainoastaan δσιός käsitteeseen.

⁹¹ Morgan 1990, 18.

⁹² McPherran 2006, 244–245.

⁹³ McPherran 2006, 245.

⁹⁴ Hurskasta toimintaa luonnehdittiin kreikan sanalla σωφροσύνη, kohtuullisuus. Tämän on sama käsite, joka tunnetaan yhtenä kardinaalihyveenä.

hanke. Yhdenkin yksittäisen ihmisen epäkunnioittava käytös jumalia kohtaan saatettiin kokea kohtalokkaaksi koko yhteisölle. Tämän takia jumalattomuus olikin laissa rangaistava teko, josta yleensä seurasi joko maasta karkotus tai kuolema.⁹⁵

Hurskaana pidettiin yleisesti jumalien silmissä suosiolliselta näyttävää toimintaa. Hurskas toiminta kohdistui ennen kaikkea jumaliin itseensä, mutta myös rajoitetusti toisiin ihmisiin.⁹⁶ Ihmisiin kohdistuvana jumalattomana toimintana pidettiin epäkunnioittavaa käytöstä omia vanhempiaan kohtaan, murhaa ja petosta.⁹⁷

Kuvauksia traditionaalisesta kreikkalaisesta hurskaudesta voidaan löytää erityisesti Herodotoksen ja Ksenofonin toimesta. Tärkeä painotus on huomioida kreikkalainen uskonnollisuus sen omista lähtökohdista käsin. Tässä yhteydessä hurskaus on nähtävä ennen kaikkea käytännön toiminnasta käsin. Kuten monet tutkijat ovat todenneet lähtökohta on väärä jos pyrimme hakemaan vastauksia siihen miten kreikkalaiset uskoivat. Sen sijaan on lähdeittävä liikkeelle siitä miten hurskaus toteutui käytännössä.⁹⁸ Uskoakseni Platonin ja Sokrateenkin kohdalla voimme tässä tehdä kuitenkin poikkeuksen. Yksi asia mikä erottaa sokraattis-platonisen hurskauden traditionaalisesta hurskaudesta on sen nimenomainen suuntautuminen kohti älyllisesti perusteltua asennetta. Siinä missä keskimääräiselle ateenalaiselle esi-isien asettama esimerkki riitti perusteluksi suorittaa hurskaasti rituaaliset toimet (viite), uusi filosofinen eliitti ei enää tyytynyt traditionalismiin vaan kyseenalaisti sen perusteet ja haki pysyvämpiä, koetellumpia ja älyllisesti kestävämpiä syitä hurskaudelle.

4.2.3. Sokraattinen hurskaus

Toinen tärkeä Platonin ajattelun taustalla vaikuttava tekijä oli Sokrates ja hänen käsityksensä hurskaudesta. Perinteinen tulkintatraditio Platonin varhaisten teosten kohdalla lähtee siitä oletuksesta, että teosten henkilöhahmo Sokrates puhuu näissä teksteissä vielä merkittävästi omalla suullaan. Tämän ajatellaan selittävän sen miten myöhemmissä teoksissa samoista aiheista keskustellessaan Platon näyttää

⁹⁵ Mikalson 2005, 25.

⁹⁶ Kreikkalaiseen hurskauteen ei siis liittynyt mitään universaalia eettistä ohjetta, kuten esim. lähes kaikkiin eläviin maailmanuskontoihin liittyvä "kultaisen säännön" vaatimus.

⁹⁷ Mikalson 2005, 183–184.

⁹⁸ Harrison 2016, 3.

irtautuvan aiemmissa töissään muotoilluista kannanotoista. Hurskauden kannalta keskeisiä varhaisia teoksia, kuten *Apologia* ja *Euthyfron*, tulkitessa on siis syytä ottaa huomioon ajatus "sokraattisesta hurskaudesta", joka on huomattavan erilainen kuin esimerkiksi *Laeissa* ja *Valtiossa* ilmenevä käsitys. Morgan näkee *Apologian* olevan sokraattisen hurskauden kannalta ensisijaisin lähde huolimatta siitä, että *Euthyfronissa* aiheena on nimenomaan hurskauden määritelmä. *Euthyfronissa* voidaan nähdä että keskustelun viitekehyksenä toimivat traditionaalinen käsitys hurskaudesta ja toisaalta Sokrateen keskustelukumppanin Euthyfronin edustama ylenpalttinen hurskauden pyrkimys.⁹⁹ *Apologiassa* Sokrates puolustautuu hänestä esitettyjä syytteitä epähurskaudesta vastaan ja hakee oman toimintansa pohjaa hänen käsityksestään hurskaudesta. Tämä esitys sen sijaan voidaan nähdä Morganin mukaan ilmentävän Sokrateen teologiaa.¹⁰⁰

On uskottavaa ajatella, että Sokrateella oli huomattavan poikkeuksellinen käsitys hurskaudesta verrattuna traditionaaliseen hurskauteen. Mikäli *Apologia* antaa todenmukaisen kuvauksen Sokrateen uskonnollisesta ajattelusta, voidaan siinä esitettyä hurskauden mallia pitää radikaalina vastineena sille mihin yleisesti oltiin klassisen kauden Kreikassa totuttu. Sokrateelle filosofinen pohdinta on ensisijaisesti hurskasta toimintaa. Sokrates asettaa hurskauden tavoitteeksi auttaa jumalia pyrkimyksessään tuottaa hyvää. Tämä tapahtuu yksilön kohdalla filosofisen itsetutkistelun kautta saavutettavalla sielun ylevöittämisellä. Tämä selittyy Sokrateen ajattelun eettisellä painotuksella, jossa itsetutkiskelu ja hyve-eettinen pyrkimys johtavat parempaan elämään. Sokrateen filosofiassa hurskaus kytkeytyy myös hyveeseen.¹⁰¹ Keskeistä tässä on traditionaalisen hurskauden taustalla olevan ihmiskuvan suhde jumaluuteen. Perinteinen käsitys korostaa inhimillisen ja jumalallisen välistä jyrkkää eroa, jonka kyseenalaistaminen johtaa hybrikseen ja yksilön sekä laajemmin koko yhteisön tuhoon.

Apologiassa Platon ei tarjoa selvää määritelmää hurskaudelle, mutta siitä miten Sokrates puolustautuu syytöstä jumalattomuudesta vastaan voidaan tehdä tiettyjä päätelmiä. Ensinnäkin Sokrates korostaa puheessaan julkisen toimintansa perustuvan viime kädessä jumalalliseen¹⁰² mandaattiin (20e).¹⁰³ Sokrateen

⁹⁹ Morgan 1990, 8.

¹⁰⁰ Morgan 1990, 194. Kts. viite 4.

¹⁰¹ McPherran 2006, 246.

¹⁰² Sokrates viittaa tässä Delfoin oraakkelin ennusapitar Pythialta saamaansa tietoon Sokrateesta kaikkein viisaimpana miehenä. Delfoin oraakkeli sijaitsi Apollonin temppelissä ja välittäjänä toimineen Pythian vastaukset tulkittiin suoraan Apollon-jumalalta saaduiksi.

omintakeisen tulkinnan hurskaudesta voidaan sanoa olevan *Apologian* keskiössä ja siis syyte, johon Sokrates teoksessa vastaa, on syytös nimenomaan jumalattomuudesta ja siihen liittyvästä nuorison turmelemisesta. Sokrates itse tulkitsee Delfoin Apollonin oraakkelin Pythian ennustuksen Sokrateesta kaikkein viisaimpana miehenä hänen kuuluisan maksiiminsa, "tunne itsesi", kautta. Sokrateelle hänen piinaavaan kyseenalaistamisen tekniikkaan perustuvan väsymätön perusteiden etsiminen on tuottanut hänelle tiedon siitä miten vähäistä viisautemme lopulta on. Näin ollen hän perustelee toimivansa Apollonin kaitselmuksen alla tulkitessaan hurskauden itsetutkiskelun kautta löydettäväksi tietämättömyyden tunnustamiseksi.

4.2.4. Kohti platonista hurskautta

Kun pohdimme Platonin suhdetta hurskauteen pohdimme samalla myös hänen filosofista ajatteluaan kokonaisuutena. Platonilla filosofian eri osa-alueet lomittuvat toistensa kanssa tiiviiksi kudelmaksi, josta erilaisten lankojen irrottaminen yksittäiseen tarkasteluun hämärtää kokonaisuuden tarjoaman näkymän. Hurskautta on siis syytä jäljittää katsomalla mitä sen välittömässä läheisyydessä on siihen yhteenkietoutuneena. Platoniseen hurskauteen liittyvät laajassa mielessä metafyyysiset, epistemologiset, eettiset ja yhteiskunnalliset ulottuvuudet, joiden varassa filosofi rakentaa tietä yksilöstä, yhteiskunnan kautta, kosmokseen, ideamaailmaan¹⁰⁴ ja takaisin. Toinen näkökulma on eksklusiivisuus; Platonin filosofia ei ole tarkoitettu massoille. Vaikka hänen toimintansa motiiveista on luettavissa laajempi yhteiskuntavastuun toteuttaminen, eivät tiet hyveeseen ja todellisuuden syvempään ymmärrykseen (jotka ovat tiiviissä yhteydessä toisiinsa) avaudu kenelle tahansa. Platon ei ollut filantrooppi,¹⁰⁵ vaan elitisti, joka ei varsinaisesti arvostanut demokraattisesti ja heterogeenisesti jakautunutta yhteiskuntaa sen mukana tuomien heikkouksien takia.

¹⁰³ myös kohdat 22a, 23b, 23c, 28d, 30a, 30e, 31a, 33c.

¹⁰⁴ Tenkku 2011, 389. Tässä kohdassa viitataan ideamaailmaan yhtenä tasona "porrastetussa olevaisuusasteikossa", kuten Tenkku asian muotoilee. En siis edelleenkaan tarkoita ideamaailman olevan tästä todellisuudesta erillinen saareke.

¹⁰⁵ Esim. *Valtiossa* mikään ei esimerkiksi viittaa siihen, että Platon olisi kritisoinut aikansa orjajärjestelmää vaikka hän esitti esim. naisten tasa-arvoista asemaa ihanneyhteiskunnassa (455d–e), mikä oli todella radikaali ajatus antiikin kontekstissa. Toisaalta Platon myös esittää hyvin suoraviivaista eugeniikkaa rajaten vaatimukset täyttämättömät kansalaiset koko järjestelmän ulkopuolelle (459a–e).

Morgan näkee erityisesti metafysiikan ja epistemologian olevan avain platoniseen hurskauteen.¹⁰⁶ Platon näyttää vievän Sokratesta pidemmälle ajatuksen filosofisen hurskauden yhteydestä jumalalliseen. Siinä missä Sokrateelle kunnia viisaudesta kuuluu ensisijaisesti jumalille ja ihmisen kyky viisauteen on varsin rajoittunut (*Apologia*), Platon korostaa ihmisen kykyä nousta jumalallista kohti (*Valtio, Lait*). On huomattava, että Platonin käsitykset inhimillisistä kyvyistä nousta järjen avulla lähemmäs jumalallista olivat hyvinkin elitistisiä. Kuten hänen valtioutopiansa ohjelmajulistuksessa kuvataan, vain hyvin pieni osa kansalaisista kykenee pitkällisen koulutus- ja valintaprosessin kautta saavuttamaan tällaisen aseman (*Valtio*). Varhaisemmissa dialogeissa Platon rinnastaa hurskauden neljän kardinaalihyveen kanssa.¹⁰⁷ *Euthyfronissa* Platonin Sokrates tarjoaa hurskaudelle määritelmää, jonka mukaan hurskaus olisi osa oikeudenmukaisuutta ja nimenomaisesti se osa, joka kohdistuu jumaliin eräänlaisena huolenpitona (12a–e). Sokrates päätyy kumoamaan tämän määritelmän osoittaen sen ongelmalliseksi huolenpidon osalta: mitä hyötyä jumalille ihmisten jumalia kohtaan osoittamasta huolenpidosta voi olla? Mielenkiintoista on, että Diogenes Laertios mainitsee Platonin opinkappaleiden listauksessaan oikeudenmukaisuuden jaosta kolmeen eri muotoon yhden muodon hurskaudeksi käsitettävissä olevaksi:

Oikeudenmukaisuudella on kolme muotoa. Yksi muoto koskee jumalia, toinen ihmisiä ja kolmas edesmenneitä. Ne, jotka uhraavat lakien mukaisesti ja huolehtivat pyhistä menoista, osoittavat selvästikin hurskautta jumalia kohtaan. Ne, jotka maksavat lainansa ja palauttavat haltuunsa uskotun, toimivat oikein ihmisiä kohtaan. Ne, jotka huolehtivat hautamuistomerkeistä, toimivat selvästikin oikein edesmenneitä kohtaan. Oikeudenmukaisuus koskee siis joko jumalia, ihmisiä tai edesmenneitä. (Diogenes 3.83)

Diogeneen listaus ei välttämättä tee täsmällisesti oikeutta Platonille itselleen, mutta kertoo kuitenkin vähintään siitä, että tällaista tulkintaa Platonin hurskauskäsityksistä oli jo antiikin aikana.¹⁰⁸ Toinen keskeinen huomio on se

¹⁰⁶ Morgan 1990, 2.

¹⁰⁷ Lakhses 199d; Protagoras 329c; Menon 78d; Gorgias 507b.

¹⁰⁸ Diogenes Laertios. Kts. Selitykset, 473–4. Laertioksen esityksessä on havaittavissa keskiplatonisia painotuksia, jotka muistuttavat keskiplatonisti Albinoksen muotoiluja. Tämä viittaa siihen, että Laertioksen lähteenä ovat olleet jo valmiiksi tulkitut platonistiset kommentaarit sen sijaan, että Laertios olisi ensisijaisesti itse perehtynyt Platonin alkuperäisteoksiin.

millaiseksi hurskas toiminta tässä määritellään: kyse on Diogeneen näkökulmasta selvästi traditionaalisesta hurskaudesta. On kuitenkin vaikea uskoa, että Platonia tyydyttäisi näin yksinkertainen määritelmä. Erityisesti jo se miten hän problematisoi varhaisessa tuotannossaan hurskauden määrittelemisen viittaisi siihen, että kyseessä on vakavasti otettava filosofinen ongelma. Kyseisen kohdan muotoilu eroaa siis selvästi *Euthyfronissa* tarjotuista määritelmistä ja vastaa itse asiassa täsmällisesti sitä mikä traditionaalisessa hurskauskäsityksessä oli keskeistä. Platonin omaksi näkökulmaksi jää siis hurskauden yhdistäminen oikeudenmukaisuuteen ja sitä kautta hyveeseen ylipäätään. Traditionaalisen hurskauden edustajalle ei ollut merkityksellistä kysyä mitä hurskaus käsitteenä pohjimmiltaan on. Tällainen käsiteanalyttinen pohdinta kuuluu jo vahvasti filosofian alaan, kun taas keskivertokreikkalaiselle riittävää oli tietää miten kuului toimia, jotta pysyisi hyvissä väleissä jumalten kanssa.

Valtiossa Platon kuitenkin näyttäisi erkaantuvan tästä jättämällä hurskauden pois listatessaan ihannevaltion hyveitä (427e–428a). Yksi tapa selittää tämä on ajatella, että *Euthyfronissa* esitelty ajatus hurskaudesta oikeudenmukaisuuden ja hyvän elämän osana (12d–e) olisi *Valtiossa* jonkinlaisena implisiittisenä taustaoletuksena.¹⁰⁹ Tämä tarkoittaisi sitä, että Platon olisi hyväksynyt aiemmin *Euthyfronissa* kumoamansa ajatuksen oikeudenmukaisuuden ja hurskauden välisestä yhteydestä. Tarkkaan ottaen kumoamisen kohteena ei kuitenkaan ole väite oikeudenmukaisuuden yhteydestä hurskauteen, vaan se ajatuskulku, joka johdetaan tuosta yhteydestä. Jotta voisimme purkaa ilmeistä jännitettä tässä skenaariossa olisi etsittävä mahdollisuuksia, joilla tuon ajatuskulun voisi välttää. Sokrates ei *Euthyfronissa* hyväksy ajatusta hurskaudesta jumalista huolehtimisena, koska se näyttää johtavan kehämäisesti siihen mikä on jumalien mielestä rakasta (15b). Kyseessä on niin sanottu Euthyfronin dilemma, jonka Sokrates esittää dialogissa aikaisemmin:

Mietihän tätä: rakastavatko jumalat hurskasta siksi että se on hurskasta, vai onko se hurskasta siksi että jumalat rakastavat sitä? (10a)

Dilemman ydin on se, että jos jumalat rakastavat hurskasta siksi, että se on hurskasta niin jumalien osuus hurskaudessa vaikuttaa olevan yhdentekevää.

¹⁰⁹ Tällaiseen tulkintaan viittaa esim. Jussi Tenkku. Kts. *Valtio* “Esittely ja selitykset”, 406.

Hurskas on hurskas itsessään ja se saa aikaan jumalissa rakastamisen. Toisaalta jos hurskaus muodostuu ainoastaan jumalten halusta rakastaa hurskasta, niin ihmisen moraalin osuus vaikuttaa olevan yhdentekevää.

Valtion päättävä Sokrateen kertoma Er-myytti sisältää ajatuksen, jossa jumalten kunnioittaminen (eusebeia) on olennainen osa kuolemanjälkeisen tuomiossa (615c). Myös *Laeissa* hyveiden listaan kuuluvat vain neljä hyvettä: viisaus, sielun järkevä kohtuullisuus, oikeamielisyys ja urheus (631e). Toisaalta *Lakien* kolmannessa kirjassa tarkastellaan hyveiden hierarkiaa nimenomaan suhteessa hurskauteen (697b–c).

Platon käsittelee *Euthyfronissa* hurskauden ja oikeudenmukaisuuden käsitteiden välistä suhdetta (11e–12e). Dialogissa Sokrates päätyy ehdottamaan erottelua, jossa hurskaus nähdään erityisenä oikeudenmukaisuuden lajina. Erityistä on se, että hurskauden kohde on jumalallinen ja muutoin oikeudenmukaisuuden kohde vastaavasti toinen ihminen. Molemmat nähdään tässä eräänlaisena huolenpitona kohteestaan (13a).

Jumalan kaltaiseksi tuleminen on tärkeä teema hurskauden kannalta. Diogenes Laertios mainitsee Platonin eettisiä opinkappaleita luetellessaan heti ensimmäisenä yleisen päämäärän tulla jumalan kaltaiseksi (ekshomoiosis toi theou) (3.78). Kiinnostavalla tavalla Platon punoo yhteen *Theaitetoksessa* jumalallistumisen projektin sekä järjen:

Pakeneminen taas on kehittymistä mahdollisimman suuressa määrin jumalan kaltaiseksi [homoiosis theou], ja jumalan kaltaiseksi tuleminen on tulemistä oikeamieliseksi ja hurskaaksi ja järjen mukaiseksi. (176b)

Kohdan pakeneminen on pakenemista maallisesta alemman tason olemisesta kohti jumalallista ylempää tasoa. Tässä yhteydessä näyttäisi siltä, että hurskaus on keskeisessä roolissa ihmisen pyrkimyksissä kohti täyttä potentiaaliaan. Platon erottautuu näin ollen traditionaalisesta käsityksestä siitä mikä on ihmiselle mahdollista ja suotavaa – platoninen ihmisideaali rikkoo tabua, se tavoittelee kiellettyä hybristä¹¹⁰. Tässäkin Platon näyttää siis suuntautuvan traditionaalisesta käsityksestä uuteen suuntaan. Hän jatkaa *Theaitetoksessa* seuraavasti:

¹¹⁰ AKK s.v. hybris. Hybris liittyy kreikkalaisen etiikan peruskäsitteisiin. Se tarkoittaa tietynlaista ylimielistä asennetta suhteessa omaan asemaan. Usein tästä seurasi erityisesti tragedioissa jumalten langettama rangaistus; Kirj. huom. Kreikan sana hybris tarkoittaa loukkausta. Se oli myös

Totuus on tallainen: jumala ei ole milloinkaan eikä millään lailla väärämielinen vaan täydellisen oikeamielinen, ja kaikkein eniten hänen kaltaisensa on se meistä, joka kehittyy kaikkein oikeamielisimmäksi. Tästä riippuu ihmisen todellinen kyvykkyys, samoin mitätömyys ja kunnottomuus. Tämän tietäminen on viisautta ja todellista hyvettä, tietämitömyys tästä on tyhmyyttä ja selvää pahuutta. (176c)

Tässä voidaan selvästi nähdä yhteys jumalallistumisen (hurskauden) ja hyveen kanssa. Lisäksi hurskaus rinnastetaan suoraan oikeudenmukaisuuden kanssa. Platon käyttää kuitenkin hybriksen käsitettä *Laeissa* kuvatakseen miten jumalattomalla tavalla suhtautuminen pyhiin asioihin on ehdottoman rangaistavaa (884a). Tässä mielessä hän näyttöyhy hyvin konservatiivisena. Toisaalta Platon näyttöä tässä myös antavan jumalallistumiselle varsin reaalisen sisällön: kyse on itsensä kehittämistä, joka kytkeytyy Platonin kontekstissa kasvatuksen ja yhteiskunnallisten edellytysten teemaan. Mikäli puitteet kasvulle ovat oikeat, kasvatettavat ovat valikoituja ja prosessissa noudatetaan tiettyjä periaatteita voidaan todella päästä tavoitellulle tasolle, kuten *Valtiossa* on tarkemmin kuvattu.

4.2.5. Ratkaisuehdotuksia platonisesta hurskaudesta

Platonin käsityksen hurskaudesta voidaan jakaa kahteen pääasialliseen tapaan. Ensimmäinen on käsitys, jonka mukaan *Euthyfronin* yritys määritellä hurskaus antaa, näennäisestä aporeettisesta lopputuloksesta huolimatta, viitteitä siitä miten Platonin Sokrates ymmärsi hurskauden. Tätä tukevana lähteenä nähdään *Apologiassa* ilmenevä Sokrateen itseymmärrys hurskautensa suhteesta Delfoin oraakkelin lausuntoon Sokrateen ylivertaisesta viisaudesta. Sokrates päätteli havaintojensa kautta, että olemme usein tiedollisesti hyvin rajoittuneita ja tämän tiedostaminen on viisauden alku. Näin ollen hurskautta on inhimillisen tiedon ja jumalalliseen tiedon asettaminen oikeaan suhteeseen.¹¹¹ Toinen tapa ymmärtää platoninen hurskaus on Julia Annasin ja David Sedleyn kannattama jumalallistumisen ajatus (homoiosis thou theou). Tässä tulkintalinjassa lähdetään

Ateenassa rikos, jonka tunnusmerkit saattoivat täytyä hyvin moninaisista loukkauksen kohteista. Kyseessä on siis eräänlainen rajan kohtuuton ylittäminen, johon liittyi häpeän tuottamisen agenda.

¹¹¹ Sheffield 2017, 37.

siitä, että hurskas toiminta on osa ihmisen pyrkimystä tulla jumalan kaltaiseksi, johon liittyy vahvasti pohdiskelevan ajattelun kautta saavutettu viisaus.¹¹²

Näiden kahden tulkintalinjan yhteinen ongelma on se, että ne ovat keskenään huonosti yhteensopivia. Jos oletamme, että platoninen hurskaus on pohjimmiltaan “sokraattista” eli keskittyy tiedon rajoituksiimme emme voi ottaa askelta kohti jumalallistumista (jumalallisen viisauden osaksi tulemista). Kuten on oletettavaa molemmille tulkintalinjoille löytyy perusteita, mutta niitä täytyy etsiä eri kohdista korpusta. Karkeasti ottaen “sokraattinen” linja perustuu varhaiselle tuotannolle ja “jumalallistumisen” linja keskivaiheesta myöhäisvaiheeseen. Kumpi sitten on aitoplatoninen? Kysymykseen voi vastata vain ottamalla kantaa teksti- ja lähdekritiikkiin sekä ajoituksellisiin näkökohtiin. Jos pysytään perinteisessä tulkintalinjassa, niin varhaiset “sokraattiset” dialogit heijastelevat enimmäkseen historiallisen Sokrateen ajatuksia. Tällaisessa mallissa on turha etsiä Platonin ajattelua sieltä missä sitä todennäköisimmin esiintyy vähiten. Näin ollen tulisi päätyä kannattamaan “jumalallistumisen” tulkintalinjaa. Toisaalta jos suhtaudumme skeptisesti myöhäisemmässä vaiheessa nousevaan uskonnolliseen painotukseen (erityisesti *Timaios* ja *Lait*),¹¹³ meidän on syytä etsiä teologiselle aineistolle muita syitä. Näitä syitä voisivat olla metaforallinen kielenkäyttö, uskonnollisen näkökulman perustuminen ulkopuolisiin vaikutteisiin tai puhtaasti didaktis-dialektiset tarkoituserät akatemialaisten koulutuksessa.

Yksi mielenkiintoinen ehdotus on Jakke Holvaksen platonisen hurskauden formulointi “kauppiastaitona”. Tässä huomio kiinnittyy Platonin itse *Euthyfronissa* muotoilemaan ilmaukseen, jossa hän tarjoaa hurskaudelle määritelmää jumalten ja ihmisten välisenä kauppiastaitona (ἐμπορικὴ τέχνη) (14e). Holvaksen mukaan platoninen hurskaus voidaan ymmärtää vaihdannan välineeksi, eräänlaiseksi rahaksi, jolla voidaan suorittaa kaupankäynnissä vaadittava maksu. Platonin teologiassa keskeinen ero homeeriseen maailmankuvaan on eskatologinen odotus paremmasta elämästä tuonpuoleisessa. Näin ollen maksu voidaan suorittaa tässä elämässä ja hyvitys saadaan vasta tuonpuoleisessa. Holvas käyttää tästä talouden logiikasta nimeä “ansiosidonnaisuus”, jolla hän korostaa sitä että jumalten suosio ja rakkaus, joista viime kädessä hyvitys riippuu, on ansaittava hurskaudella.¹¹⁴ Hurskautta ansaitaan

¹¹² Sheffield 2017, 38.

¹¹³ Thesleff 2011, Kts. “Eskatologia ja uskonto”.

¹¹⁴ Holvas 2002, 62.

oikeanlaisella uhraustoiminnalla. Holvaksen mallissa hyödyllinen erottelu traditionaaliseen malliin nähden on se miten Platon painottaa velvollisuudentuntoa ja kuuliaisuutta perinteisen maineen ja kunnian (kleos) keräämisen sijaan.¹¹⁵ Tämä voidaan nähdä *Gorgiaassa*, *Laeissa* ja *Minoksessa*. Kreikkalaisen kulttuurin standardiversio hyveellisestä ideaalista suuntautuu häpeilemättömästi ulospäin, kun taas platoninen ideaali kääntyy sisäänpäin. Siinä missä yleisinhimillisen kreikkalaisen etiikan näkökulmasta on hyväksyttävää ja jopa tavoiteltavaa kilpailla hyvästä muiden kustannuksella, Platon katsoo eettisen toiminnan velvoittavan yksilöä ilman ilmeistä hyötyä tässä elämässä. Meidän on siis toimittava oikein, koska oikein toimiminen on hyveellinen päämäärä itsessään. Motivaationa oikeasta toiminnasta on kuitenkin palkkio, jonka lunastusta Platon siirtää tuonpuoleiseen.

Keskeinen taloudellinen käsite Platonilla ovat velka, jota hän soveltaa hurskaan toiminnan yhteydessä. *Valtion* ensimmäisessä kirjassa koko teoksen loppuun asti jatkuva keskustelu raamitetaan uskonnollisen Bendis-juhlan¹¹⁶ ajankohtaan. Keskustelu alkaa hurskaaksi kuvatun vanhan miehen Kefaloksen ja Sokrateen keskustelulla. Sokrates kysyy Kefalokselta mikä on ollut suurin etu, jonka hän on omaisuudestaan saanut. Tähän Kefalos toteaa että “kun ihmistä hipoo kuoleman ajatus” hän alkaa pohtia tuonpuoleisen mahdollisia rangaistuksia, jotka odottavat väärämielistä. Kefalos siteeraa runoilija Pindarosta oikeudenmukaisen ja hurskaan elämän tuomasta edusta, “suloisesta toivosta”, joka on omiaan rauhoittamaan “kuolevaisten levotonta mieltä”. Tähän oikeudenmukaisen ja hurskaan elämän tuomaan vakuutukseen hän liittää ajatuksen varallisuuden hyödyllisyydestä:

Varallisuudella on näet suuri vaikutus siihen, ettemme joudu vasten tahtoamme pettämään tai valehtelemaan emmekä lähtemään täältä pois pelon vallassa sen takia, että olemme velkaa uhreja jumalalle tai rahoja jollekulle ihmiselle. (331b)

Tätä samaa kuoleman läheisyydessä ilmenevää velkahurskauden teemaa Platon on käsitellyt aikaisemmin *Faidonissa*, jossa Sokrates antaa viimeisinä sanoinaan

¹¹⁵ Holvas 2002, 56.

¹¹⁶ Tenkku 2011, 394. Bendis on traakialainen jumalatar, jota tapahtumapaikalla, Ateenan satamakaupungissa Pireuksessa, juhlintiin tekstin mukaan ensimmäistä kertaa. Pireuksessa oli sallittu ulkomaisten liikemiesten omien uskonnollisten menojen harjoittaminen vapaan kaupankäynnin kannustimena. Kirj. huom.

ennen kuolemaansa käskyn uhrata kukon Askleipiokselle¹¹⁷, jottei hän jäisi velkaa tälle (118a). Myöhemmin *Valtiossa* Platon asettaa hurskaan valtiomieseliittinsä kiitollisuudenvelkaan valtiota kohtaan, joka on mahdollistanut heidät filosofeiksi tarvittavan koulutuksen ja ylläpidon avulla. Koska filosofit ovat oikeudenmukaisia (ja hurskaita) he ymmärtävät velan takaisinmaksun tarkeyden ja suorittavat maksun palvelemalla valtiota toimimalla sen johtajina (520a–e). Näin ollen hurskas toiminta koskee myös maallista elämää, vaikkakin painotus Platonilla on tuonpuoleisessa hyvässä. Tärkeä huomio on että *Valtion* aloittavassa virkkeessä Platonin Sokrates kääntää selkänsä Ateenalle:

Eilen menin Glaukonin, Aristonin pojan, kanssa Pireukseen rukoilemaan jumalatarta ja katselemaan, millaiset juhlat siellä oli saatu aikaan, kun niitä nyt vietettiin ensimmäisen kerran. (327a)

Sokrateen kunnioittama jumalatar ei ole suinkaan Ateenan poliksen suojelusjumalatar Athene,¹¹⁸ kuten ateenalaiselta olisi lupa odottaa, vaan traakialaisten kauppiaiden mukana tuoma kuun ja metsästyksen jumalatar Bendis. Lisäksi tapahtumapaikka on nimenomaisesti Ateenan muurien ulkopuolella Pireuksen satamakaupungissa, jossa filosofin merkittävin oikeudenmukaisuuden teemaan keskittyvä dialogi käydään. Aiskhyloksen näytelmätrilogian *Orestreian* viimeisessä osassa *Eumenideissä* Athene kutsuu koolle neuvoston tuomitsemaan oikeudenmukaisuuden valan mukaisesti Orestesin syytetystä äidinmurhasta. Athene valitsee parhaat kansalaisensa tuomareiksi ja asettaa tämän neuvoston toimimaan ainiaaksi (470–89). Aiskhyloksen näytelmässä laki ja oikeudenmukaisuus on keskeinen teema, jossa Athenen toiminta tekee merkittävän kääntein: perinteinen verikoston oikeuspolitiikka vaihdetaan riippumattoman oikeuslaitoksen suorittamaan tuomioon.¹¹⁹ Athenen rooli

¹¹⁷ Askleipios oli lääketieteen jumala, jonka ajateltiin olleen erityisen mieltynyt kukkoihin.

¹¹⁸ AKK s.v. Athene. Pallas Athene oli viisauden ja järjen jumalatar sekä taiteen, kirjallisuuden, filosofian ja naisten käsitöiden suojelija. Kirj. huom. Ottaen huomioon Athenen erityisalueet ja Platonin omat kiinnostuksen kohteet olisi luonnollista kehystää dialogi Athenen kunniaksi. Se että Platon suhtautui osin hyvinkin kriittisesti esim. taiteeseen ja kirjallisuuteen ei tarkoita sitä ettei hän olisi myös arvostanut näitä. Tästä esimerkkeinä ovat *Valtiossa* ilmenevä kritiikistä huolimatta kunnioittava sävy Homerosta ja runoutta (595c) sekä musiikin tutkimuksen pioneeria Damonia kohtaan (400b–c; kts. myös Tenkku 2011, 403).

¹¹⁹ Mikalson 2005, 80–1. Mikalson pitää epävarmana sitä oliko Athenen rooli oikeusjärjestelmän perustajana Aiskhyloksella laajalle levinneen perinteen heijastusta vai oliko tämä vain kirjailijan omaa kuvastoa. Kirj. huom. joka tapauksessa Aiskhyloksen tuotanto on merkittävä osa antiikin kreikan kulttuurihistoriaa ja jo yksittäisenä esimerkkinä relevantti uskonnollisen tradition kannalta.

näytelmässä oikeudenmukaisuuden puolestapuhujana on hyvin keskeinen. Aiskhyloksen esittämä traditio Athenesta sivistyneen oikeudenmukaisuuden suojelijana sopisi eetokseltaan myös Platonin dialogin kehykseksi. Platon ei kuitenkaan hyödynnä sitä. Syy ei ole ainakaan siinä, että Aiskhyloksen tuotanto olisi Platonille tuntematon. Hän nimittäin viittaa *Valtiossa* Aiskhyloksen *Seitsemän Thebaa* vastaan näytelmän muotoiluihin “oikeamielisestä, vilpittömästä ja jalosta” miehestä (*Valtio* 361b, 362a).

Laeissa esitetään erittäin osuva kuvaus hurskaan ja järkevän miehen edellytyksistä:

Hurskauden maaliin osuu mielestäni parhaiten se, joka seuraavaksi Olympoksen jumalien ja valtion jumalien jälkeen kunnioittaa manalan jumalia suoden heille sen mikä on parillista, vähempiarvoista ja vasemmanpuoleista, kun hän taas edellisille jumalille suo sen mikä on korkeampiarvoista, paritonta ja äskeiselle vastakkaista. Seuraavaksi järkevä mies kunnioittaa juhlamenoilla daimoneita ja näiden jälkeen heeroksia, sitten hän muistaa lain määräämin menoin sukunsa jumaluuksien pyhäkköjä ja osoittaa kunnioitustaan vielä elossa oleville vanhemmilleen. Jumalallinen oikeus vaatii häntä maksamaan näille ensimmäiset ja suurimmat velkansa, vanhimmat kaikista saatavista; hänen on ajateltava, että kaikki mitä hän omistaa, kuuluu hänen synnyttäjilleen ja kasvattajilleen, niin että hän tarjoaa heidän käyttöönsä kaiken minkä suinkin pystyy, ennen muuta sen mikä koskee omaisuutta, toisella ja kolmannella sijalla sen mikä koskee ruumista ja sielua. Näin hän suorittaa lainan heille takaisin korvaten heidän entiset ponnistuksensa ja vaivansa ajoilta, jolloin hän itse oli vielä pieni, ja maksaa heille takaisin sen mitä he vanhuutensa päivinä kipeästi tarvitsevat. (717a–c)

Tässä velan ja hurskauden suhde on myös ilmeinen. Kohdassa “jumalallinen oikeus vaatii” että “järkevä mies” maksaa vanhemmilleen velkansa ja näin “suorittaa lainan heille takaisin”. Tässäkin hurskaus vertautuu oikeudenmukaisuuteen; jumalallisen oikeuden vaateesta on toimittava niin kuin hurskaan ja järkevän miehen oletetaan toimivan. Ajatus järkevyyden ja hurskauden yhdistämisestä ei ole sinänsä Platonilla uusi. Traditionaaliseen

hurskauskäsitykseen kuului nimenomaisesti jumalien kunnioittaminen käytännöllisen järjen näkökulmasta; olisi ollut turha riski olla piittaamatta jumalista. Taustalla olevaa logiikkaa voisi verrata niin kutsuttuun Pascalin vaakaan.¹²⁰ Mitä jos jumalat suuttuisivat ja siitä seuraisi jokin suuri onnettomuus tai kuolemanjälkeinen kärsimys?

Hurskas ihminen ei siis ole velkainen ihminen. Platonisen hurskauden kannattaja ei myöskään ole sosiaalisia irtopisteitä keräävä oman edun tavoittelija, vaan nöyrästi ja järkevästi tulevaisuuteen luottava moraalinen työmuurahainen, joka kantaa kortensa kekoon koko muun yhteiskunnan puolesta. Kuten aina platoninen ideaali palaa filosofiaan ja niin todella hyveellinen (kuten hurskas) voi platonisessa maailmankuvassa olla vain filosofi. Filosofin tie on kuitenkin pitkä ja kivinen, kuten *Valtiossa* kuvataan. Filosofin lähes elämän pituinen koulutus on valmista vasta kun filosofi täyttää 50 vuotta (540a). Hänen palkkionsa hurskaudesta tässä elämässä on laiha lohtu tulevaisuuden lunastuksesta sekä tieto siitä, että hänen kortensa todellisuudessa kannattelee koko muuta yhteiskuntaa (tästä hän voi olla salaa ylpeä). Hän tekee osansa siis enimmäkseen velvollisuudentunnosta, kiitollisuudesta valtiota kohtaan ja siitä ymmärryksestä, että loppujen lopuksi tämä on parasta kaikkien kannalta.

¹²⁰ Ranskalainen matemaatikko Blaise Pascal esitti 1600-luvulla todennäköisyyksiin vedoten, että jos jumalaan uskomista vertaa vedonlyöntiin, jossa on tietty odotusarvo (voiton todennäköisyys x voiton arvo) niin on järkevämpää uskoa jumalaan kuin olla uskomatta. Tämä perustuu siihen oletusarvoon, että jumala on edes mahdollisesti olemassa ja mikäli jumalaan uskoo (ja jumalan olemassaolo on totta), niin voiton arvo on äärettömän positiivinen (iankaikkinen taivaallinen elämä), kun taas vastaavasti ateistin kanta (jos jumalan olemassaolo on totta) tuottaa äärettömän negatiivisen arvon (ikuinen kärsimys helvetissä).

Yhteenveto/päätelmät/pohdinta

Platon näyttää luopuvan *Apologiassa* ja *Euthyfronissa* aloittamassaan hurskauden määrittelyn vaikeuden projektista kirjallisen työnsä loppua kohden. *Valtiossa* hurskaus ei enää ilmene yhdessä muiden hyveiden kanssa. *Timaioksessa* ja *Laeissa* hurskaus näyttäisi olevan jonkinlainen itsestään selvä lähtökohta hyvin järjestetyn elämän puitteissa.

Vaikuttimet hurskauden käsitteen muotoutumiseen Platonin dialogeissa voidaan ajatella moninaisesti. Yhtäältä on selvää, että Platon käsitteli hurskautta suhteessa siihen mitä yleisesti voidaan ajatella klassisen kauden Kreikassa ymmärrettäneen tuolla käsitteellä. Hänen tuotantonsa varhaiskaudella (erityisesti *Euthyfron* ja *Apologia*) esittelemänsä tavanomaisen hurskauden käsitteen sisältämät ongelmat viittaavat siihen, että Platon ajatteli hurskauden olevan tosiasiallisesti jotain muuta kuin miten se yleisesti ilmeni. Toisaalta näyttää siltä, että hän säilytti myöhäisvaiheessa (erityisesti *Lait*) suurelta osin sen kulttuurisen konvention, joka hurskauden harjoittamiseen liittyi. Hurskaus traditionaalisessa mielessä jumaliin kohdistuvana rituaalisena toimintana sekä sosiaaliseen konventioon liittyvänä eettisenä toimintana on tärkeässä osassa sekä ihanteellisen valtion järjestämisessä että yksilön elämän kannalta (esim. *Lait* 716a–718c).

Keskeistä hurskauden kannalta on miten se sijoittuu suhteessa hyveeseen. Onko hurskaus Platonille hyve? Tämä vaikuttaa mm. *Menonissa* tapahtuvaan pohdintaan hyveen opettamisen mahdollisuuksista.

Huolimatta siitä mikä on platonisen hurskauden lopullinen määritelmä, on selvää että hurskaus näyttäytyy toistuvasti Platonilla yhdessä oikeudenmukaisuuden kanssa. On vaikea sanoa mikä näiden kahden suhde viime kädessä on. *Euthyfronissa* vihjattu hierarkkinen suhde, jossa hurskaus on oikeudenmukaisuuden osa lienee hyvin mahdollinen ajatus, johon Platon ei kuitenkaan näe tarvetta palata myöhemmässä tuotannossaan. Merkityksellisempää Platonin ajattelun kokonaisuuden kannalta on kuitenkin traditionaaliseen hurskauteen suhtautuminen. Se, että Platon näyttää säilyttävän traditionaalisen hurskauden rituaalisen ytimen ja perinteet viittaa siihen, että hän ei suhtaudu kielteisesti teistiseen ajatteluun. Se mihin hän suhtautuu kielteisesti on yksioikoinen jumalien lahjomisen kulttuuri ilman eettistä velvoitetta toimia

moraalisesti oikein. Voisi siis ajatella, että platoninen hurskaus on vahvemmin sidottua etiikkaan kuin traditionaalinen hurskaus.

Olellainen huomio platonisesta hurskaudesta näyttäisi olevan se, että se palaa aina uudelleen hänen filosofiansa kokonaiskuvaan. Hurskaus näyttäisi olevan kosketuksissa hänen filosofiansa keskeisiin osa-alueisiin elimellisellä tavalla vaikkakin tämä tulkinta vaatii usein yhteyden implisiittisen ilmiön paljastamista. Platon filosofina ”hämärä”, hän on harvinaisen haluton kertomaan eksplisiittisesti mitä mieltä hän loppujen lopuksi on. Keskeisimmät löydöt tämän tutkimuksen pohjalta ovat seuraavat:

1. Hurskaus on merkittävä teema Platonin filosofian kokonaiskuvassa
2. Hurskaus kytkeytyy erityisellä tavalla hyve-eettiseen ajatteluun
3. Hurskaudella on erityinen suhde oikeudenmukaisuuteen
4. Hurskautta on syytä ennemmin lähestyä koko ajattelun taustalla vaikuttavana voimana kuin kulttuurisena sivujuonteena
5. Hurskauden voi ajatella olevan Platonille keskeisen kahden tason mallin välittävänä tekijänä

Näistä huomioista rohkeimmat ovat 4 ja 5. Jotta voisimme ajatella näin on ehdottomasti tulkittavat Platonia ja hyväksyttävä uskonnollinen ajattelu lähtökohdaksi. Tämä ei miellytä kaikkia tutkijoita, mutta on vaikea nähdä tämän tutkielman myötä dialogien pohjalta muodostunutta kuvaa Platonista ilman uskonnollista ulottuvuutta. Uskonnollisten teemojen ja kehysten käyttäminen ei tunnu luontevalta ilman jonkinlaista positiivista suhdetta niihin. Mikäli perusteena ei-teistisille suhtautumiselle olisi Thesleffin ehdottamat syyt. Jää edelleen kysymys: miksi? Uskonnon käyttäminen muusta kuin siitä itsestään lähtevistä syistä tuntuu monessa kohdassa tarpeettomalta. Tässä voisi verrata tilannetta muihin antiikin kirjoittajiin, joilla on ollut selkeästi ateistiseen ajatteluun tai muuten skeptiseen asenteeseen jumalia kohtaan ilmeneviä kannanottoja (esim. Epikuros). Näillä kirjoittajilla ei ole luonnollisesti tarvetta kehystää tekstejään uskonnollisesti. Platon erottautuu muista skeptikoista tässä suhteessa.

Tämän tutkimuksen opetuksena on se, että Platonin täysin sekulaari tulkinta tutkimuksessa jättää auttamatta kohteensa katveeseen. On vaikea löytää perusteita ohittaa kokonaan uskonnollista aspektia Platonin ajattelun kokonaisuudessa. Huolimatta siitä, että tutkimuskohteena Platonin uskonnollinen

ajattelu on äärimmäisen epäkiitollinen sen sisältämien epävarmuustekijöiden johdosta – se polku on kuitenkin Platonin hengessä kuljettava. Vaikeus ja epävarmuus lopputuloksesta eivät olleet Platonille hyväksyttäviä tekosyitä. Tietyissä asioissa hän on pidättyväinen ja jopa arka muodostamaan minkäänlaista kantaa, mutta se ei tarkoita sitä etteikö sille riittäisi tilaa avoimessa dialogissa.

Lähde- ja kirjallisuusluettelo

Lähteet ja apuneuvot

Apologia	Teokset I. Platon. Suom. Marianna Tyni. Keuruu: Otava. 1977
Euthyfron	Teokset I. Platon. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Keuruu: Otava. 1977.
Lait	Teokset VI. Platon. Suom. Marja Itkonen-Kaila ym. Keuruu: Otava. 1986.
Seitsemäs kirje	Teokset VII. Platon. Suom. A.M. Anttila & Marja Itkonen-Kaila. Keuruu: Otava. 1990.
Valtio	Valtio. Platon. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Keuruu: Otava. 2011.
Timaios	Teokset V. Platon. Suom. A. M. Anttila. Keuruu: Otava. 1982.
Metafysiikka	Teokset VI. Aristoteles. Suom. Tuija Jatakari, Kati Näätsaari ja Petri Pohjanlehto. Helsinki: Gaudeamus. 1990.
Diogenes L.	Merkittävien filosofien elämät ja opit. Diogenes Laertios. Suom. Marke Ahonen. Helsinki: Summa. 2003.
Ilias	Ilias. Homeros. Suom. O. Manninen. Porvoo: WSOY. 1919.
AKK	Antiikin käsikirja. Paavo Castrén & Leena Pietilä-Castrén. Helsinki: Otava. 2002.
EDG	Etymological Dictionary of Greek. Volume II. Beekes, Robert. Brill: Leiden & Boston. 2010.
GWST	Greek Word Study Tool. Perseus Digital Library. Ed. Gregory R. Crane. Tufts University. http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph
LSJ	Liddell, H. G. ja Scott, R., An Intermediate Greek-English Lexicon. 7th edition. Oxford: Clarendon Press. 1975.
TLG	Thesaurus Linguae Graecae® Digital Library. Ed. Maria C. Pantelia. University of California, Irvine. http://www.tlg.uci.edu .

Kirjallisuus

- Benitez, Rick & Tarrant, Harold (2016). Philosophy. Esther Eidinow & Julia Kindt (toim.) *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*. 1–15.
- Bussanich, Joe (2006). Socrates and Religious Experience. Sara Ahbel-Rappe & Rachana Kamtekar (toim.). *A Companion to Socrates*. Malden: Blackwell.
- Dodds, E.R. (1951). *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.
- Furley, William D. (2009). Prayers and Hymns. Daniel Ogden (toim.). *A Companion to Greek Religion*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- IEP Sachs, Joe. Aristotle: Metaphysics. *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
<https://www.iep.utm.edu/aris-met/> (30.1.2020)
- Holvas, Jakke (2002). Hurskaus kauppiastaitona – Platon ja eettinen vaihto jumalten kanssa. *Niin & Näin – filosofinen aikakauslehti*. 1/2002, 55–67.
- Horky, Phillip Sidney (2019). Introduction. Phillip Sidney Horky (toim.). *Cosmos in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kajava, Mika (2009). Uskontojen rituaalit ja juhlat. Mika Kajava ym. (toim.). *Kulttuuri antiikin maailmassa*. Teos: Helsinki, 158–183.
- Kivistö, Sari (2009). Kilpailu ja urheilu. Mika Kajava ym. (toim.). *Kulttuuri antiikin maailmassa*. Teos: Helsinki, 241–258.
- Klostergaard Petersen, Anders (2017). Plato's Philosophy – Why Not Just Platonic Religion? Anders Klostergaard Petersen & George H. van Kooten (toim.), *Ancient Philosophy and Religion. Volume I*. Brill, 9–36.
- McPherran, Marc L. (2006). Platonic Religion. Hugh H. Benson (toim.). *Companion to Plato*. Oxford: Wiley-Blackwell, 244–259.
- Mikalson, Jon D. (2005). *Ancient Greek Religion*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Morgan, Michael L. (1990). *Platonic Piety: Philosophy and Ritual in Fourth Century Athens*. Yale University Press: New Haven.
- Morgan, Michael L. (1992). *Plato and Greek Religion*.
- Most, Glenn W. (2003). Philosophy and religion. David Sedley (toim.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 300–322.
- Nails, Debra (2006). The Life of Plato of Athens. Hugh H. Benson (toim.), *A Companion to Plato*. Malden: Blackwell Publishing, 1–12.
- Nussbaum, Martha C. (2003). Philosophy and literature. David Sedley (toim.). *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 211–241.

- Parker, Robert (2011). *On Greek Religion*. Lontoo: Cornell University Press.
- Peels, Saskia (2016). *Hosios: A Semantic Study of Greek Piety*. Leiden: Brill.
- Press, Gerald A. (toim.) (2012). *The Continuum Companion to Plato*. Lontoo: Continuum International Publishing Group.
- Rowe, Christopher (2003). Plato. David Sedley (toim.). *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 98–124.
- Reshotko, Naomi (2012). Excellence. *The Continuum Companion to Plato*. Gerald A. Press (toim.). Lontoo: Continuum International Publishing Group, 171–173.
- Riikonen, H. K. (2009). Antiikin ihmisen itsetuntemus ja itseymmärrys. Mika Kajava ym. (toim.). *Kulttuuri antiikin maailmassa*. Teos: Helsinki, 259–271.
- Salmenkivi, Eero (2010, muokattu 2014). Platon: teokset. Sami Syrjämäki & Toni Kannisto (toim.), *Logos-ensyklopedia*. Eurooppalaisen filosofian seura ry. <https://filosofia.fi/node/5316> (22.10.2019)
- Sedley, David (2019). Plato's Theology. Gail Fine (toim.). *The Oxford Handbook of Plato* (2. painos). Oxford: Oxford University Press, 1–30.
- Sheffield, Frisbee (2017). Platonic Piety: "Putting the Humpty Dumpty Together Again". *Religio-Philosophical Discourses in the Mediterranean World*. Anders Kloostergaard-Petersen & George van Kooten (toim.) Brill.
- Taylor, C. C. W. (2019). Plato's Epistemology. Gail Fine (toim.). *The Oxford Handbook of Plato* (2. painos). Oxford: Oxford University Press.???
- Tenkku, Jussi (2011). Valtio. Platon. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Keuruu: Otava. *Selitykset*, 385–428.
- Thesleff, Holger (2011). *Platonin arvoitus*. Helsinki: Gaudeamus Helsinki University Press.
- Thesleff Holger & Sihvola Juha (1994). *Antiikin filosofia ja aatemaailma*. Helsinki: WSOY